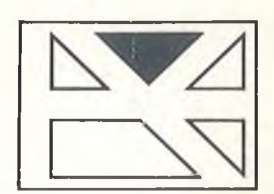
# Antonio Tovar
# Vida de Sócrates

Alianza Universidad



La escasez y dudosa fidelidad de las fuentes —«¿Preferimos el Sócrates sublime de Platón? ¿Nos inclinaremos hacia el Sócrates vulgar y prudente de Jenofonte?»— dificulta el conocimiento de la figura de Sócrates, surgida en el crítico momento en que la fe religiosa y la piedad de los griegos hacia los dioses heredados eran atacadas por las nuevas ideas procedentes de la Jonia del siglo VI. ANTONIO TOVAR se propuso con esta VIDA DE SOCRATES —cuya primera edición fue publicada por Revista de Occidente en 1947— recuperar la grandeza de una época histórica hacia la que la humanidad vuelve siempre la mirada. «Hay en estas páginas como un suspiro por el perdido paraíso de una vida libre, auténtica, fuerte, instintiva, religiosa y con sentido. Pero los paraísos se hacen paraísos a medida que, perdidos ya, van quedándose lejos. La vida homérica, o la de los siglos oscuros de Atenas, es, en este libro, como ese paraíso perdido cuya imagen es despertada por la nostalgia socrática.» No se trata de una obra de vulgarización ni tampoco de una recopilación de monografías, sino de un audaz intento de interpretación general; en el prólogo para la edición de 1984 el autor recuerda que no es «un libro para filólogos y menos para filósofos» y que su fortuna se puede medir en las críticas de «escritores, ensayistas y aficionados». Otras obras de Antonio Tovar en Alianza Editorial: «Historia de la Hispania Romana» (LB 565) en colaboración con J. M. Blázquez y «Mitología e ideología sobre la lengua vasca» (LB 771).



*Alianza Editorial*




Cubierta Daniel Gil

Antonio Tovar

# Vida de Sócrates

Alianza
Editorial

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2397-0
Depósito legal: M. 19.478-1984
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel
Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

# INDICE

# NOTA PREVIA A ESTA EDICION

Los libros tienen su destino, como el latino dijo. Así éste, comenzado hace medio siglo, que acompañó mi juventud como proyecto difícil.

Las notas que fui escribiendo, en tono demasiado personal, tomadas en lecturas o después de experiencias de un joven lleno de curiosidad, fueron luego reelaboradas con el estudio, lo más completo que fue posible, por los años 1945 y 1946, de la bibliografía, sobre todo en bibliotecas de Madrid: en las del antiguo Centro de Estudios Históricos, convertido en Institutos del CSIC, en la calle del Duque de Medinaceli; en la Nacional, en el Ateneo, en la de la Real Academia de la Historia —bibliotecas entonces más o menos polvorientas, pero que me permitieron estudiar muchísimos libros, más de los que se hubiera podido pensar.

Yo me consideraba un filólogo de estricta observancia, y estaba dedicado a convertir en tales a algunos despiertos jóvenes españoles. Creía que con este libro demostraba la aclimatación en nuestro país de estudios que se habían desarrollado, en los grandes países de cultura, sin nosotros.

Pero la elección del tema y el tono personal con que lo traté hicieron de mi intento algo quizá inactual en la filología de entonces. El libro tuvo buena fortuna, fue elogiado generosísimamente por Eugenio d'Ors en su *Glosario,* se tradujo después de la 2.ª edición al francés (por H. E. del Médico, Payot, París, 1954); lo leyó desde el principio

amplio público, que hallaba sin duda en él un vago mensaje actual, con aquel sueño de mantenerse arraigado en una tradición en el momento en que la cultura moderna incubaba tantos cambios irresistibles. Por confuso y lleno de contradicciones que estuviera el mensaje, muchos sintonizaron con unos u otros de los puntos de vista expuestos.

Probablemente porque yo no había sido capaz de hacer un libro según la filología clásica de entonces, no fue recibido entre los filólogos como algo dentro de las líneas profesionales, en contraste con la aceptación entre el público de no especialistas. No era un libro para filólogos, y menos para filósofos. Su fortuna se pudo medir en críticas de escritores, ensayistas, aficionados. Y así se ha mantenido.

El mundo en que ahora aparece es muy distinto de aquel en que fue pensado. Apenas si puedo evocar mis lecturas de estudiante autodidacto: Jenofonte, Aristófanes, luego, y con qué dificultades, Platón. Curso tras curso iba ampliando mis lecturas, y escribiendo siempre, a menudo con romántica exaltación, otras veces en breves indicaciones o referencias, mis apuntes. Muchas ingenuidades desaparecieron cuando, ya en el trabajo de redactar el libro, procuré asimilar los resultados de un siglo de filología. Cuando por fin salió la primera edición, construida como un castillo de cartas, me encontré con un libro que tenía una cierta vida independiente. Aún en la edición de 1953 retoqué algunos puntos para incorporar algo del hipercrítico libro sobre la imagen de Sócrates del filólogo suizo Olof Gigon. Después ya no he podido más que corregir erratas. El libro no se podía actualizar sin destruirlo. Por ejemplo, me quedo con pena de no poder salvar a los sofistas de mis críticas. Pero un libro de larga existencia ya no es del autor. Recuerdo que en los días finales de 1965, que pasé solo en Nueva York, corrigiendo las pruebas de la 3.ª edición, fracasé en mi afán de escribir un epílogo. En él intentaba reflexionar sobre el cambio que hemos vivido los que aún recordamos el fin de la primera guerra mundial y hemos sido arrastrados en la revolución industrial, con todos sus peligros, que

hemos tardado tanto en descubrir. Y para alejarme del libro, quería explicar que, zarandeado por tales acontecimientos, el autor había buscado refugio en él, en un soñado empeño, empezado a desarrollar en cuadernos de un estudiante, que se continuaron lo mismo en los campos desolados de la guerra civil, que en un sótano mientras aparecían en la noche berlinesa los primeros aviones británicos. Y me encontraba náufrago, lejos ya de los sueños a que di expresión en el libro. Más necesitado de la luz de la razón que, románticamente, había creído posible menospreciar.

Ahora, cuando escribo estas líneas, recuerdo que cuando volví a Atenas, por dos o tres días, en la primavera de 1981, pude comprobar el envejecimiento de las viejas y queridas piedras, su desgaste y descarnamiento, la eliminación hasta del eterno polvo de las calles mediante la pavimentación con asfalto, el cambio de la ciudad en medio siglo de progreso y destrucción.

Pero todo es posterior al libro, le ha pasado al autor, mientras que el libro habla por el joven autor de 1947. El destino del libro no es el del autor, y tengo que dejarlo ir, sin hacer más confesiones.

Madrid, comienzos de enero de 1984.

# PROLOGO

> ...se oponía a muchedumbre de cosas, que anemian o disminuyen, indudablemente, el tesoro de la naturaleza humana.
>
> EUGENIO D'ORS: *Villamediana,* cap. IX.

*Este libro necesita una justificación. No es cosa de nuestro siglo un estudio de conjunto con esa ambición que tienen los libros que, si se hacen por especialistas, no están pensados solo para especialistas y para gentes de oficio. Al escribir este libro, por consiguiente, planteo un problema: el de la viabilidad en nuestro tiempo de los intentos que podían parecer accesibles y legítimos hace ciento o todavía setenta años, y que hoy quizá no son estimados. Es posible que escribir para nuestro mundo español sea aún lícito de esta manera amplia, romántica, si me atrevo a decirlo, y llena de preocupaciones generales y humanas. Vivimos en una época de ciencia tan especializada, limitada y detallista, que un intento de interpretación general no es cosa a que se atreva sino el vulgarizador que no se ha asomado siquiera a los difíciles problemas de la especialidad.*

*No es este libro un resumen de vulgarización, ni es tampoco una colección de disertaciones monográficas sobre unos cuantos puntos parciales. Está hecho con osadía y con afán de abarcar íntegramente el problema. Si esto no se logra,*

*la culpa será del autor o acaso del siglo, que no admite semejantes intentos. Pero el libro peca de falta de canalización y de límites ante la ciencia actual, contra la que una actitud crítica no puede menos de ser beneficiosa. Va llegando la hora de reducir el número de estudios parciales miopes y perdidos en el detalle, mientras que en materias tan trilladas como la del presente libro hace falta abordar el tema de frente y trazar las grandes líneas, de un interés más general que lo que los especialistas suelen ver. Si no queremos ahogarnos en el fondo de un pozo cada vez más hondo, es preciso que no nos entreguemos definitivamente al trabajo de detalle, rodeado de un hórrido aparato, ininteligible a los no iniciados, y que ataquemos una cuestión íntegramente sin acobardarnos ante su dificultad ni su magnitud, fiándonos además a la intuición y a la inspiración, de vuelta del exclusivo positivismo de los datos sin organizar en una interpretación personal.*

*Este libro, digámoslo desde ahora, es un libro de erudición, pero vivido durante varios años por quien lleva muchas angustias contemporáneas a cuestas. Se dirá por ello que es, a trechos, un libro demasiado actual, demasiado moderno, sobre Sócrates. Es posible que el que tal objeción haga tenga razón. Pero lo que se plantea entonces es el problema mismo de la interpretación histórica, y de si se puede llegar a insuflar en las figuras estudiadas otro espíritu que no sea, en lo vivo, en lo que nos sobrecoge, precisamente el de nuestro tiempo. Lo general humano, lo que tenían los griegos del siglo V de común con nosotros, lo humano de aquí y de ahora y de siempre, es lo que puede tener Sócrates de vivo y lo que puede hacer interesante este libro. Bastante atrevido y quizá ingenuo, es este, por otra parte, un libro de gramático que ve las cosas sin el aparato profesional del filósofo. Si no vivimos en tiempos de hombres universales, escribir en una lengua como la nuestra, con poca tradición filosófica, me permite sin embargo salir de mis casillas.*

*Comienzo, pues, por situarme críticamente frente a los*

*procedimientos filológicos de nuestro tiempo*[1], *y me atrevo a hacer un libro lleno de interpretación personal, libre de erudición despersonalizada y sin digerir, y con la ambición de entender un problema y de representar lo más completamente que me es dado una figura histórica. He procurado, sin embargo, completar las bases filológicas de este trabajo, consultando cuanto de bibliografía moderna me ha sido accesible. Claro que no todo se encuentra en nuestras bibliotecas, pero nada importante creo que se me haya escapado.*

*Sería desde luego demasiado pretender una aclaración completa de figura tan difícil como Sócrates, que tantos aspectos oscuros tiene. Nos resulta demasiado difícilmente conocible, y nuestro mundo no es precisamente ante los mismos problemas donde se encuentra.*

*Achaque de las figuras antiguas es que las fuentes fluyan escasas y pobres. Esto ya nos sitúa en lejanía innegable. Pero sobre ello viene, en este caso, que las fuentes, aún más que escasas, son de fidelidad dudosa. Platón en sus poemas, Jenofonte con su buen senido limitado, no nos dan precisamente un retrato pobre de Sócrates. La literatura posterior es rica en anécdotas, y algunos fragmentos que tenemos son bastante precisos. Pero en conjunto, como ya veremos, la cuestión de Sócrates, si se plantea científicamente, apenas existe. ¿Cuál de los testimonios hemos de escoger? ¿Preferiremos el Sócrates sublime de Platón? ¿Nos inclinaremos hacia el Sócrates vulgar y prudente de Jenofonte?*

*La ciencia, en cuanto perdió el atrevimiento tantas veces grandioso del romanticismo, terminó por considerar el problema insoluble: ateniéndonos a los datos «positivos», son estos de una interpretación difícil y peligrosa.*

*Si el problema de Sócrates es calificado por Natorp*[2] *aún de «grande, pero no desesperada dificultad», ha ido predominando un criterio más pesimista: Labriola ya decía en las páginas finales de su libro que la de Sócrates es una «ricerca mai esaurita», y en los autores más modernos, la*

*cuestión se tiñe de tintes desesperados: K. Singer*[3] *dice que es Sócrates, como figura histórica, la más enigmática de la tradición, mientras que P. Friedländer*[4] *llega a confesar que el nombre de Sócrates significa para nosotros una* letzte Unerkennbarkeit, *una desesperante incógnita.*

*Por consiguiente, la necesidad de otro método se manifiesta en este tema mejor que en otro alguno. Se me dirá, y con razón, que la elección de fragmentos y todo el sistema de mi libro es arbitrario. Es verdad; pero es que esa arbitrariedad, si no me atrevo a llamarla inspiración, es lo único que legitima las construcciones históricas lejanas.*

*Fragmento los testimonios sobre Sócrates y los utilizo en piezas. En estos trozos se nos aparece el alma socrática mejor que en los diálogos compuestos con arte literario por los evangelistas. El método ha consistido en coleccionar lo más plenamente posible los testimonios antiguos, y después es el criterio personal lo único que ha puesto unidad en este desorden.*

*La convivencia de varios años con los textos me ha permitido plantearme interiormente algunos de los problemas socráticos capitales. Voluntariamente he dajado madurar estos problemas sin ayudarme de los trabajos modernos, que me hubieran influido peligrosamente, y solo después de formulados los problemas capitales he entrado en el estudio de la bibliografía sobre Sócrates. Así, espero que el libro puede tener novedad en su enfoque y que incluso esté* vivido *suficientemente. Me atrevo, pues, a proponerlo como resultado de un método distinto al que se emplea generalmente.*

*Nuestro problema principal, dentro de este método, está en la transformación en material histórico de una cantidad de documentos que no lo son. Para los griegos, las anécdotas no tienen valor histórico, y no es historia lo que buscaban en ellas. Sabido es que en las anécdotas e historietas a que los griegos fueron tan aficionados, lo que buscaban, más que lo momentáneo y lo individual, era la típico, lo*

*que descubría un carácter (y no precisamente un momento), o, aún más ampliamente, un tipo, como el filósofo o el mendigo. (Más bien que este filósofo o ese mendigo.) Si nos planteamos la cosa críticamente, la empresa de utilizar como material histórico la masa de documentos y referencias socráticas resulta desesperada, salvo si un criterio personal, y hasta cierto punto creador y de inspiración, no viene en ayuda nuestra. ¿Se comprende la legitimidad de un método solo en su base «positivo», pero con un vuelo independiente? ¿Será demasiado petulante conceder su parte en este libro a la inspiración, al arbitrio, a lo momentáneo?*

*Cometería un error el que pensase que este libro es aplicable a la actualidad, y que los problemas actuales sirven en él de algo más que de excitante para plantear los problemas que debieron preocupar a Sócrates.*

*Si en cierto momento la idea spengleriana de los ciclos, de las culturas que trazan una curva determinada, ha podido pesar de una manera tan peligrosa, el autor se encuentra libre de esta presión por haber llegado al convencimiento de que la metáfora de las culturas como seres vivos no pasa de ser una metáfora.*

*La idea de que en esas culturas o ciclos que se repiten con una cierta monotonía existen los «homólogos», los momentos o las personas o las creaciones científicas o artísticas «se corresponden», no tiene más valor que el de una comparación genial.*

*Por otra parte, parece que el mundo moderno, con su gigantesco horror, es desde el romanticismo y el industrialismo una cosa nueva, difícilmente asimilable a ningún siglo pasado.*

*Por eso se equivocaría mucho el que trasladase al presente a este Sócrates único que queremos descubrir. Ni su figura tiene homólogos ni paralelos, ni su religión nos consiente las comparaciones. Cuando aludo a hechos actuales en este libro, no los tomo sino para entender el remoto tiempo de Sócrates. Ruego, pues, al lector que no piense*

*en nada de lo que llamamos con los mismos nombres en nuestro mundo: al hablar de religión, racionalismo, revolución, disolución, ciencia..., nos referimos a realidades muy distintas.*

*Lo que más he aprendido de Spengler es esa sensibilidad, absolutamente profética, con que señaló el paso de una cultura viva a una civilización mecanizada y arteriosclerótica. Esta verdad, que a la vez que a Spengler se le mostró a Unamuno*[5]*, es la que nos permite situar en su lugar a Sócrates. Pero fuera de esto, he luchado para no dejarme absorber por una doctrina extraña, a cuyo formato hubiera de acomodarse la historia. Mas sí que he tomado ese hilo conductor para entender el caos de los hechos y la informe selva de los siglos.*

*La verdad es que la historia tiene mucha más variedad que la de una serie de ciclos simétricos como en la concepción spengleriana. No solo porque los ciclos influyen, más o menos directamente, unos sobre otros, sino porque, por otro lado, dentro de cada ciclo hay subciclos, como reproducciones en miniatura de un ciclo; es un juego que tal vez puede reducirse a tres generaciones: la que sale de la tierra y educa (como explica Aristófanes) en «ahorro» (* ἐν φειδωλίᾳ) [6] *a sus hijos, la que ha sido educada en «ahorro», pero que se despliega plenamente y no sabe educar con ese rigor, y la tercera generación, en disolución y esterilidad, ciudadana y de naturaleza empobrecida.*

*Esta idea de los ciclos dentro de los ciclos proyecta la historia hasta lo infinitamente vario e imprevisible, y al cabo, en lugar de llegarse al agotamiento y a la uniformidad, se convierte la marcha de la historia en* sublime inconchiudenza, *como llamaba Croce a la historia de la filosofía. Esta concepción de ciclos dentro de ciclos, con diferencias de velocidad y distintas posiciones relativas dentro de un ciclo, parece que nos libra de la angustia de sentirnos condenados a morir y de que la necesidad histórica pese sobre nosotros con un dominio demasiado agobiador.*

*Esta idea —que no es un sistema, sino que introduce en*

*el sistema el desorden y la fecundidad lujosa de la vida—, lo mismo que en la sucesión de las generaciones humanas se muestra en la evolución de las formas artísticas. Por ejemplo, y pensando en la escultura griega, ¿no podríamos hablar de un arcaísmo del arcaísmo, de un clasicismo arcaico, de un barroco arcaico? Es evidente que la gran línea de cada ciclo está a su vez modificada por los ciclos menores, por ese incansable tejer y destejer de la vida, tal como se muestra en la misma cultura en cuanto no está muerta y archivada, sino vivida por los hombres.*

*Viene, por otra parte, a complicar esta realidad de los grandes ciclos culturales el que en los choques y contrachoques que guían la marcha de los ciclos, la inician o la apresuran y concluyen, en esta lucha de cultura viva y auténtica contra civilización repetidora y estéril, en este combate, que al revés del celeste de San Miguel, termina siempre con la victoria de los malos y de los estériles, hay como una sublime contradicción: la de que en la victoria misma de la esterilización, en lo inferior, lo prosaico, lo seco y repetido, va el mismo germen de vida para el ciclo cultural venidero. Surge de aquí una especie de fe y de esperanza progresista, que nos librará de desesperar del todo cuando vemos a la civilización triunfante ahogar por doquier a lo que aún quedaba vivo de la cultura del tiempo pasado.*

*Las leyes de desgaste y la esterilización no pueden fijarse; pero en Sócrates había el presentimiento de que el hombre es una planta que en cuanto se desarraiga pierde toda su fecundidad y todas sus facultades de creador. Cuando el racionalismo, de una parte, y la brutalidad pragmática de los sofistas, de otra, empezaron apenas a dar sus frutos, Sócrates casi se dio cuenta del peligro. Una dosis de anticivilización, de barbarie, de vida sin iluminar por la luz esterilizante de la razón, es lo que puede asegurar la vitalidad en el hombre y en la cultura a que ese pertenece. El freno que Sócrates intentó poner a la razón, que en su*

*época hacía su entrada triunfal y definitiva en Atenas, es la medida de su genio.*

*El hombre es siempre más obediente a su tiempo de lo que quisiera. Es solo dado a un genio el detener, en un momento de optimismo y de esperanza, la marcha de la razón triunfante. Cuando hacía tan breve tiempo que algunos hombres cabalgaban apenas en el difícil caballo que es la razón, fue una voz genial la que detuvo a Sócrates en el seguimiento de aquellos primeros filósofos. Como ya veremos, Sócrates fue el primer ateniense que dominó la ciencia jonia de su tiempo. Su genialidad estuvo en renunciar a la esperanza ingenua de aquella ciencia, en ver sus limitaciones y su peligro en el fondo.*

*Y, sin embargo, este problema no es atacado directamente por el autor de este libro. Hay tal vez una deformación profesional en el que esto escribe, y por eso, aquel a quien no divierta la consideración histórica que es esencial en la filosofía, este libro le parecerá hasta disparatado. Pues no se plantean los problemas filosóficos en sí, ni tampoco la pura proyección histórica, en Sócrates, de estos problemas, sino que se intenta una y otra cosa, mezclando en ello las angustias de nuestra vida.*

*Pues no se trata de un libro que quiera examinar las cosas a una pura luz racional, sino que aspira a ser como una guía para navegar sobre el abismo, un arte en que no se sueña siquiera con describir las rocas del fondo. Quede esto para los filósofos.*

*Porque lo más terrible del espíritu histórico es que filósofos y filosofía son clasificados, colocados en su orden, atravesados como mariposas por el alfiler del examen crítico, que hasta llega a rotular y ordenar las propias rocas del fondo.*

*En este sentido, quiere ser este libro un poco el desmontaje de la filosofía, y busca sus orígenes y la deja reducida a las dos o tres primeras y capitales preguntas, le quita todo su aparato compuesto y heredado, sus armas dialécticas y el material muerto que los siglos han acumula-*

*do, pues se olvida que, al fin y al cabo, para lo que la filosofía se inventó fue para responder a esas primeras preguntas, que angustian a todo intelecto humano en cuanto empieza a funcionar como tal.*

*Se dirá que este libro es una rapsodia filosófica, una divagación incoherente. Mas ¿hasta qué punto se puede reducir a sistema una filosofía que no se olvide de esas primeras y angustiosas preguntas?*

*Este libro quisiera ser el resumen supremo, con toda la ambición de anular hasta a esa suprema aniquiladora que es la historia.*

*Sobre las ruinas de todo conocimiento, sobre los huesos calcinados e insepultos de lo que fueron sistemas vivos, se yergue decidido el afán de conocer históricamente las cosas, de dejarlas un momento quietas, como sorprendidas en su paso inacabable.*

*En su modestia tiene el libro la más alta ambición; lo que parece renuncia es afán de conquista; la retirada del campo de los sistemas es como la preparación de una trampa en que cazarlos a todos.*

*Hay aquí como un afán de sabiduría suprema, de orgullo de no morir. Es ensalzar la muerte cotidiana para conseguir la vida perenne. Al gozarnos con el paso histórico de todo, adulamos al tiempo, como si se le pudiera convencer de que siga permitiéndonos acompañarle en su vuelo asesino.*

*Nos alegramos con Sócrates de la muerte, y nos burlamos con él de la vanidad de los sistemas perecederos. Hagamos sistema de este abandono a la corriente histórica. Y adulemos así a la muerte con este panegírico de la caducidad. Nos sonreímos de la vanidad que hace sistemas marmóreos con pensamientos de aire, y vemos cómo todo sistema racional es un castillo de naipes que el tiempo derriba casi sin percatarse.*

*Habrá quien encuentre brutal esta alegría y cobarde esta resignación a la soberanía del tiempo; pero no hay cosa mejor que hacer, y esto conforta y nos permite calar en el*

*alma de los hombres vivos y muertos. Y así, este libro es en algo juicio universal y llamada a un valle de Josafat en que muchas vanidades quedan descubiertas, y desnudas y temblorosas muchas seguridades.*

*El que quiera vivir feliz encontrará aquí la calma para muchas inquietudes y un manantial de consuelo para no salirse de una resignación prudente y útil, y no es que esto sean consejos de la cobardía y hasta el cinismo, sino normas de fidelidad a lo que tiene en nosotros más profundas raíces. Quizá es este el más alto ejemplo de la sabiduría que Sócrates nos dio.*

*Lo que tiene de inmodesto pretender tales descubrimientos a esta altura de tiempos se salva con la humilde sumisión que los descubrimientos significan.*

*Hay en estas páginas como un suspiro por el perdido paraíso de una vida libre, auténtica, fuerte, instintiva, religiosa y con sentido. Pero los paraísos se hacen paraísos a medida que, perdidos ya, van quedándose lejos. La vida homérica, o la de los siglos oscuros de Atenas, es, en este libro, como ese paraíso perdido cuya imagen es despertada por la nostalgia socrática. No se sabe apenas explicar el porqué de esa nostalgia, que arraiga en lo profundo del hombre racional. Al comprender la tragedia socrática, nos explicamos nosotros mismos nuestra tragedia de hombres modernos, sometidos a las torturas de nuestro siglo.*

*No se me oculta que alguien hallará el libro demasiado reaccionario, demasiado heracliteo, demasiado partidario del universal fluir. Pero no me importa la cara racional que los críticos pongan. Yo sé que en el fondo de sus almas llevan clavado el agudo dolor de cómo pasa todo, y también ellos.*

*Para este dolor no hay anestésico posible, y los emplastos y cataplasmas de los sistemas se gastan rápidamente, siempre insuficientes. Es este sentido del cambio histórico el que nos permite intentar una ambiciosa y plena interpretación de Sócrates*[7].

*Sócrates tiene la ventaja de que está a un lado, fuera de todos los sistemas, preguntando a todo el mundo, y libre*

*por eso de la petulancia que a todos los sistemas aqueja, en cuanto se jactan de tener solución para los problemas.*

*Los griegos empezaron por llamar filósofo no al que escribía de filosofía, fundaba un sistema o profesaba como filósofo y hacia una vida de tal, sino simplemente al que tomaba una actitud inquieta e interrogante ante la vida. En este sentido, más que en ninguno de los otros, Sócrates era filósofo* [8]*.*

*Por otra parte, si consideramos como un todo la historia del pensamiento griego, Sócrates se nos aparece en el momento más crítico. Se había agotado el pensar tradicional, y la fe religiosa, la piedad hacia los dioses heredados, que aún se guarda en Píndaro o en Sófocles, es atacada en Atenas por la penetración del pensar colonial de la Jonia del siglo VI.*

*En los desgraciados años que le tocó vivir a Sócrates, la impiedad se fue acentuando, y la crítica frente a la fe heredada fue abriendo el horizonte hacia la verdad exterior. Sócrates fue el primer ateniense que pasó por la aventura; pero su grandeza fue tan inmensa, que percibió claramente el peligro, y volvió sobre el viejo camino, con el único término posible para una verdadera piedad: el culto de los dioses heredados, de los dioses que, en la expresión del trágico* [9]*, son los que nos han criado.*

*El libro en que nos atrevemos a plantear este problema sin ninguna hipocresía resulta escrito con el afán de que cuando las gentes intentan volver hacia las fuentes de su cultura no incurran ingenuamente en la vuelta a algo muerto. Hasta donde estas cosas se pueden hacer con un esfuerzo por ganar conciencia, toda vuelta, todo respeto conservador, ha de estar estremecido por la idea de que no se regeneran nunca las raíces, de que lo que hay que buscar es, en el fondo más remoto. lo que todavía vive con su propia y auténtica vida.*

*Que ningún moderno reaccionario crea por eso que el libro ha sido escrito del todo en su beneficio. Porque a una cierta altura de tiempo, tan culpables de intelectualismo*

*son los reaccionarios como los más racionalistas revolucionarios. La racionalización es fatal y, cuando aparece, nadie se libra de ella. El virus de la razón avanza en unos como en otros.*

*Algunos dirán que este libro predica un excesivo acomodamiento y que carece de gloriosa independencia y orgullosa soledad. Pero lo que Sócrates buscaba era el calor humano y el no quedarse solo en el mundo. Hay que tener el valor de exponer esta fecunda exigencia, este profundísimo instinto de la sangre.*

*Si se me acepta una fórmula un poco caricaturesca, que resume toda la argumentación del* Critón *y la* Apología *platónica, diré que Sócrates prefirió la hoguera a la excomunión, la muerte dentro de la ortodoxia y de la piedad hacia su ciudad, al alejamiento orgulloso, frío, individualista y sin lazos con el suelo.*

*Esta es, como veremos, la profunda diferencia que existe entre nuestro viejo Sócrates y todos los filósofos y sofistas que, desarraigados, no tuvieron el menor inconveniente en librarse de su ciudad, descargados de toda piedad para con los dioses locales, como verdaderos excomulgados, apartados de toda comunidad con su mundo natal.*

*Si comenzamos por situar así a Sócrates, en seguida se nos podrá decir que no tenemos ambición ninguna, y que con este libro no aspiramos a elevar a nadie ni a descubrir inéditas y extraordinarias virtudes morales.*

*Mas creemos que es para el hombre el mayor enriquecimiento el de convencerle de que cuanto más se corte de sus raíces, cuanto más declaradamente se aísle de sus nutricios culturales, tanto más pierde y de tantas más viejas virtudes se priva. Aquella definición aristotélica de «animal político» no quiere decir otra cosa sino que el hombre, en lo que se diferencia esencialmente de los demás animales, es en que nace sujeto a una ciudad; es decir, irremediablemente dentro de una historia. Precisamente este libro quisiera acabar con todas las utopías que sueñan con desarraigar al hombre de aquello que le hace* político. *sujeto a un*

*Estado, a una ciudad natal. No existe acaso virtud moral más alta que esta obediencia a los viejos y profundos instintos de la continuidad de la estirpe, la defensa de lo propio, la fidelidad al genio del lugar en que se ha nacido. Fuera, todo se convierte en una pretenciosa virtud moral, que viene a complicar y falsear la vida. Esta artificiosa virtud cuesta toda la escasa alegría accesible a los mortales.*

*Esta profunda alegría está irremediablemente ligada al terruño nativo. Es inútil todo esfuerzo por contradecir este encadenamiento. Una cierta felicidad nos es accesible si se cumple con esa sencilla tendencia de los instintos primeros.*

*No se propone aquí una norma ética: sería ya predicar una ley moral basada en la razón; es decir, algo artificial, civilizador, antigenuino. Solo con escuchar la voz de la sangre nos acercamos a esta norma. Pues conoce mucho más ese mundo la sangre que la inteligencia, por clara y meridiana que la inteligencia sea. En Sócrates se resuelve el conflicto entre una y otra de la manera más terminante, a pesar de que en él una y otra, la sangre y la razón, tienen una fuerza inmensa.*

*Tenía que morir del todo el optimismo progresista del siglo XIX, ese progresismo que campa, por ejemplo, en la divulgada interpretación de Th. Gomperz, para que este libro pudiera ser escrito con la angustia de esta lucha y con la evidencia de que un proceso de decadencia está ya muy avanzado con la cultura europea.*

*Ahora vemos muy claro que el hombre, visto en estirpes, es una planta que se marchita de vejez. El acostumbrado símil del árbol genealógico tiene una realidad mucho mayor que la que se piensa: los entrelazamientos de sus ramas corresponden muy bien a la misteriosa penumbra de las raíces hundidas en un oscuro humus racial, en las que circula como savia una sangre remota. En la vida de estos árboles genealógicos termina por llegar la vejez: la fecundidad se pierde, las hojas se agostan, los retoños resultan incapaces de crear más. Como los matices del otoño, esas últimas hojas amarillas, esos pobres retoños sin fecundidad, son*

*quizá los más finos y delicados, y su color es más atractivo que el de los sencillos y sanos verdes primaverales.*

*También era necesario que Sócrates fuera entendido desde un mundo tal vez más afín al suyo, un mundo más apegado a sus raíces, como es España, un viejo mundo en el que aún viven los dioses que han criado a las generaciones.*

*No es el racionalismo occidental el que podía entender a Sócrates, y ha sido necesario que la actual crisis del mundo y que nuestra guerra de España clavaran su garra en el autor para que el tema de Sócrates se acercara y perdiera mucho de su marmoreidad. Este libro ha nacido entre el drama español de los últimos quince años, drama transcurrido para el autor en oscuras antinomias personales.*

*Así ha resultado el libro. No hemos buscado en él exponer los logros filosóficos de Sócrates. Esto lo hacían muy bien cuando trabajaban con optimismo racionalista un Fouillée u otros profesores semejantes. Para nosotros, el tema ha sido, por el contrario, la postura de Sócrates, su momento histórico, su situación dentro del mundo de la religión antigua. Es posible por eso que el análisis de los temas filosóficos en este libro sea criticado como insuficiente; pero lo importante para nosotros no era esto, sino fijar este otro aspecto de la cuestión socrática, en el que apenas si me han precedido otros que Horneffer*[10]*, que da por agotado el tema de Sócrates en cuanto al análisis de la tradición y de las doctrinas y logros socráticos; pero en cambio echa de menos una crítica que limpie el terreno de los prejuicios filosóficos, racionalistas, teóricos, etc., que estorban todavía la visión.*

*Lo que no hacemos, por consiguiente, aquí es aplicar a Sócrates lo que en su tiempo no se había apenas inventado, y por eso no pretendemos invadir el territorio acotado por la historia de la filosofía.*

*Mi problema ha sido el de recoger el material, utilizarlo críticamente y tratar de reconstruir la figura humana de Sócrates. Me he situado, a pesar de la balumba filológica*

*de material, como el discípulo que hubiera oído los diálogos del maestro (retransmitidos por discípulos que se introducen ellos mismos, como veremos, en los discursos) y que tuviera no los textos a mano para analizarlos, sino el eco en los oídos. El problema, pues, ha consistido no en construir teorías y doctrinas filosóficas, sino en interpretar testimonios, o sea traducirlos a nuestra altura histórica con la mayor transparencia y fidelidad posible. Veinticinco siglos de tradición filosófica, unas veces rutinaria y constante, otras agitada y crítica, han llenado de sentidos nuevos las palabras que en tiempo de Sócrates aún sonaban a cosa nueva e inmediata. Saltar por encima de toda esa respetable tradición es el problema.*

*¿Que descubro demasiado las angustias de nuestro tiempo; que no guardo la debida indiferencia ante problemas lejanos y ya históricos? Pero ¿es lícito conformarse con menos? Lo que este libro tiene de actual es el oculto afán de despertar en el hombre moderno las raíces de su voluntad de vivir, que se aduerme. Es esto otra vez el problema de despertar la energía humana, la riqueza de la persona empobrecida por la educación moderna; pero el afán es hoy otro que el de Nietzsche, pues mientras él pretendió exaltar las dormidas fuerzas vitales desarraigando aún más al individuo, aquí se busca la savia de las raíces mismas.*

*No es esto la cobarde busca de una felicidad miserable, sino el sueño de devolver a los hombres la fuerza, la fecundidad, la dureza y la facultad de crear, curándoles, si fuera posible, de la enfermedad que es la civilización.*

Salamanca, noviembre de 1946.

# NOTA PARA LA SEGUNDA EDICION

Después de la aparición de mi libro no tengo mucho que decir sobre el tema. Me he ido alejando de él, y por eso no hago ahora apenas ninguna modificación. Añado algunas referencias y hago algunos retoques.

El único acontecimiento importante en este campo de estudios es la aparición del libro *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte,* debido al profesor suizo Olof Gigon (A. Francke AG. Verlag, Berna, 1947). Se trata, como ya señalé en otra parte *(Emerita,* XV, pág. 215 y sigs.), de un libro de crítica, y aun de hipercrítica, sobre nuestras fuentes de conocimiento acerca de Sócrates, sobre la imagen que de este aparece en la poesía y la literatura; es decir, más bien en los dominios de Talía que en los de Clío.

Pero, a pesar de la posición hipercrítica y agnóstica, del libro de Gigon hay mucho que aprender, y en esta nueva edición he incorporado sus enseñanzas, sin aceptar, por supuesto, su postura crítica, que ya me adelantaba a señalar como posible, y descartada, en el prólogo y capítulo primero de este libro. Con ello no hago sino justificar la existencia del mismo libro, que mantiene su lugar, me parece, en la comprensión del asunto.

Salamanca, diciembre de 1952.

Capítulo I

# EL PROBLEMA HISTORICO

¡Oh calavera vacía!
¡Y pensar que todo era
dentro de ti, calavera!

A. MACHADO.

El problema histórico de Sócrates es particularmente difícil, puesto que lo que hacemos es exigir a las fuentes lo que ellas no pretenden ser. Interpretamos como problema histórico lo que para los antiguos no llegó a serlo, sencillamente porque cuando se escribió toda una literatura socrática no se había inventado la historia de la filosofía, ni siquiera la biografía. Al fin y al cabo, la apología, el panegírico, eran formas embrionarias de la biografía. Los primeros intentos biográficos son panegíricos: el *Evágoras* de Isócrates, el *Agesilao* de Jenofonte [1]. Después, el discurso forense fingido, la *apología,* es el expediente que se usa para trazar una biografía o una caracterización personal.

Platón, poeta de tragedias en sus comienzos, adopta el diálogo socrático [2], que se convirtió en un copioso género literario, y sirve a maravilla para caracterizar al maestro y también para que los discípulos se hagan cada vez más independientes y personales, y terminen exponiendo sus pensamientos en boca de Sócrates.

Comenzaré pidiendo al lector me dispense por el inevitable carácter filológico que ha de tener este capítulo, me temo que el más pesado del libro.

La fuente más antigua e inmediata son los poetas cómicos. Con su visión deformada y malévola, no cabe negar el valor histórico de la comedia como fuente. Sin entrar por de pronto en el discutido problema de la comedia en relación con Sócrates, nos limitaremos a señalar que la imagen que sacamos de la comedia aristofánica acerca, por ejemplo, de Cleón o Eurípides o Lámaco no contradice en nada a la verdad histórica: los rasgos deformados siguen siendo los reales de la persona caricaturizada. El poeta cómico recoge el rostro como un espejo deformador, pero no pasa de donde la figura se haría irreconocible. Se ha supuesto [3] que el fracaso de las *Nubes* en su primera representación se debió, más que a razones estéticas, a que el público encontró intolerable que se falseara la figura de Sócrates. Es aventurado hacer hipótesis, y tenemos que reconocer que la caricatura exagera brutalmente los rasgos de Sócrates, e incluso le atribuye lo que no le corresponde, tomándolo de Protágoras y de Diógenes de Apolonia. Pero también están exagerados los rasgos de otros personajes satirizados por la comedia y, sin embargo, son sustancialmente históricos. ¿Por qué con Sócrates ha de suceder otra cosa? Si la comedia es verdad que altera la figura de personajes antiguos (por ejemplo, Safo, Arquíloco, Hesíodo) o trata con libertad suma los mitos, cuando se trata de contemporáneos se ve obligada a ser mucho más fiel. Aunque admitiéramos que el fracaso de las *Nubes* se debió a falta de fidelidad histórica, en este caso la misma exigencia de los espectadores prueba una costumbre, con la que debían contar los poetas.

Nos encontramos reducidos casi exclusivamente a las *Nubes* como fuente histórica que la comedia nos ofrece sobre Sócrates. Aristófanes pretende concitar contra él los odios de la gente chapada a la antigua y que lamenta que los buenos tiempos hayan pasado. En Sócrates concentra todas

las novedades: la física jonia, la naciente lógica y gramática de Protágoras. las sofisterías que son ya entonces obligado arsenal de todo abogado. La educación socrática es la que produce el nuevo tipo de hombres, corrompidos, blandos, malos ciudadanos y malos soldados. Todos los males de la novedad los resume el poeta, malévolamente, en Sócrates. No cabe duda: Aristófanes se daba cuenta de que convertía a Sócrates en arquetipo de toda una nueva época histórica que se anunciaba bien desfavorable para Atenas. Pero la caracterización, por recargada que fuera, se basaba en rasgos auténticos. Algunos filólogos han podido señalar que ciertas expresiones que se usan en las *Nubes* coinciden con tecnicismos que aparecen en Platón y que, por consiguiente, son auténticamente socráticos [4]. El error de Aristófanes es confundir a Sócrates con los innovadores que llegaban a Atenas y precipitaban la evolución intelectual y la concepción moral de la ciudad. Ahora bien: el Sócrates de los cuarenta y cinco años, que es la edad que tendría cuando las *Nubes* primeras vertieron su veneno sobre él, es muy probable que no se hubiera aún señalado con plena conciencia enfrente de los que atraían las novedades peligrosas. Es verdad que presentar a Sócrates en un φροντιστήριον o «pensadería» [5], impartiendo secretamente sus enseñanzas a un estrecho círculo de iniciados, los cuales, además, le pagaban sus honorarios, era una calumnia; pero, en cambio, las preocupaciones de Sócrates por los temas de la filosofía de la naturaleza [6], e incluso su atención por ciertas cuestiones que la sofística había descubierto [7], son más que verosímiles, y no hay por qué rechazar en redondo el testimonio de las *Nubes*. Al fin y al cabo es esta comedia el testimonio más directo y antiguo que tenemos de Sócrates. El problema histórico de sacar de las *Nubes* lo verdadero y dejar lo que es exageración caprichosa y genial no es más desesperado que el de interpretar a Eurípides a partir de las *Ranas* o las *Thesmophoriazusai*.

Otras veces menciona Aristófanes a Sócrates, bien para ponerle en relación con Eurípides [8], o bien para lamentar-

se[9] de la influencia que ejerce sobre la juventud, o para ridiculizar al Sócrates amigo de los espartanos y de la antigua severidad, a pesar de sus innegables rasgos de innovador[10].

Pero estos ataques ulteriores no hacían sino insistir en lo mismo que formaba el tema de las *Nubes*. Aristófanes consideraba esta comedia su obra maestra[11], quizá más que por la forma, por el ataque a quien consideraba corruptor de las nuevas generaciones atenienses. Cuando pensó en poner en escena otra vez la comedia, es que quería insistir en el tema, concediendo a Sócrates toda su importancia. Platón tiene, según parece, buen cuidado de reconciliar la memoria del gran poeta con su maestro, y en 385, al escribir el *Banquete,* nos deja una imagen de Aristófanes que en ningún modo es ridícula, sino que lleva los caracteres grandiosos del genio.

A este afán de Platón de salvar la buena memoria de Aristófanes, por él mismo en la *Apología* enredado tan resueltamente en la perdición de Sócrates, se debe probablemente la afirmación de un escoliasta[12] de que un solo pasaje de Eupolis hizo más daño a Sócrates que todos los ataques de Aristófanes. La verdad que el pasaje es bastante insignificante:

> Sócrates se puso a cantar, cuando le tocó la vez,
> al son de la lira de Estesícoro, y robó la jarra.

La acusación de ladrón es un tópico que se repite en los cómicos muchas veces, aplicado a las personas más diversas.

Sin embargo, a pesar de la presencia de Aristófanes en el *Banquete* platónico, no puede negarse que en el final de Sócrates la comedia influyó de modo decisivo. Hay que recordar que las comedias no solo dejaban en ridículo con la solemne representación al personaje satirizado. sino que eran editadas y se leían. Platón alude en otros lugares a la relación entre los ataques de los poetas cómicos y la sentencia de muerte[13], refiriéndose sobre todo a las *Nubes,*

La fecha de las *Nubes* (año 423) es muy significativa, sobre todo si la relacionamos con la de otra comedia, *Konnos,* de Ameipsias, que se representó en el mismo concurso. Por cierto que ninguna de las dos ganó el premio, sino la *Botella* del viejo Cratino, quedando Aristófanes aquella vez en el último lugar. ¿Por qué esa insistencia por parte de los poetas cómicos en atacar a Sócrates en el concurso de las Leneas de aquel año? Sin duda porque el brillante comportamiento de Sócrates en la batalla de Delion había atraído la atención de los ciudadanos, y Sócrates se había hecho definitivamente famoso en Atenas [14]. Tanto más para que Aristófanes, representante de las preocupaciones reaccionarias de Atenas, atacara al peligroso innovador, celebrado en aquel momento, y cumpliera con ello una especie de sacro deber, en esa batalla de sus comedias en que se contraponen lo nuevo y lo viejo, la decadencia y la nueva vida, el campo y la ciudad, el viejo ahorro y el nuevo despilfarro.

Los otros poetas cómicos no pusieron, según parece, tanto encarnizamiento en los ataques a Sócrates. Maier [15] contrapone el Sócrates de Ameipsias y de Eupolis, que presentan al personaje extravagante y ridículo a los ojos del vulgo, al adulador del rico Calias, al discípulo a deshora de las menos adecuadas enseñanzas, con el Sócrates sofístico y naturalista de las *Nubes*. Ameipsias y Éupolis toman los rasgos de un Sócrates antisténico, claramente precursor del cinismo, mientras que las *Nubes* nos dan un Sócrates más próximo al de los diálogos (y no solo los primeros) de Platón [16]. Esto quiere decir que tanto en una imagen como en la otra hay un fondo de verdad histórica, pues precisamente el Sócrates real era esa extraña mezcla: en un hombre genial no pueden faltar las contradicciones más violentas.

A partir de Sócrates, se consideró que un filósofo necesitaba ser atacado por la comedia para recibir la confirmación de tal [17]. En este punto también, Sócrates quedó convertido en modelo. La relación entre Sócrates y Eurípides fue un tema fijado en los cómicos. La hemos visto en Aris-

tófanes. Los cómicos Calias, en sus *Pedetai,* y Teleclides insisten, con el descuido helénico por la verdad histórica cuando se expresa una verdad profunda, poética, en la relación ideal del tercer trágico con nuestro maestro.

El eco de los cómicos se respira aún en los socráticos, que no solo responden a las acusaciones, sino que aceptan los rasgos externos con que le representan los poetas. Platón [18], en un pasaje famoso, usa términos aristofánicos, y lo mismo Jenofonte [19] recoge un motivo con que la comedia ridiculiza el interés socrático por la ciencia natural.

Problemas muy distintos de interpretación que los de la comedia nos plantean los discípulos socráticos. En primer lugar, Platón. Como muy bien ha dicho Stenzel [20], «el problema de Sócrates está tan estrechamente enlazado con la cuestión platónica que cada sucesivo estadio de esta ha de influir más o menos sobre aquel». Es decir, que no es sólo problema la interpretación que Platón da de Sócrates, sino la misma manera como hemos de entender a Platón: cuanto más enigmática resulta la figura de este después de la investigación moderna, tanto más lejos nos hallamos de Sócrates.

Ya los antiguos distinguían en los textos lo que es de Platón y lo que es de Sócrates [21]; es decir, no tomaban sencillamente a Platón como fuente histórica. De modo típico expresa este juicio una anécdota [22] tardía, contando que, como Sócrates oyese leer el *Lisis,* hubo de exclamar con un juramento: «¡Y cómo miente sobre mí el jovencito!»

Al mismo modo típico de expresar juicios históricos obedece la historieta [23] del sueño de Sócrates: Platón en figura de cuervo revolotea sobre él, y mirando alrededor araña la cabeza del maestro mientras grazna con orgullo. Sócrates interpreta la visión diciendo a su discípulo: «Creo que vas a inventar muchas mentiras sobre mi cabeza (persona).»

Platón, durante toda su vida, estuvo seguro de poseer el secreto de su maestro. Pensaba, como hace decir a Alcibíades [24]: «Permitidme que os diga que nadie de vosotros

conoce a Sócrates, pero yo os lo quiero revelar.» Como ya diremos, en la distribución de la herencia del maestro, Platón pretendía, frente a Antístenes, y no digamos frente a Jenofonte, la primogenitura.

Desde nuestro punto de vista, Platón llega mucho más allá que Sócrates. A grandes rasgos no deja de tener razón Fouillée cuando dice [25] que «lo que no era sino un débil resplandor en el maestro, se hace en el discípulo una brillante luz, pero el hogar no es diferente», si bien es inadmisible el criterio de Burnet y Taylor, que toman como fuente histórica todos los diálogos de Platón, incluso aquellos de la edad madura y la vejez, y no tienen otra salida que atribuir a Sócrates mismo nada menos que la teoría de las ideas [26].

Ya en los antiguos [27] se disputa la historicidad de la misma *Apología* platónica. Cuando, al despertar a fines del siglo XVIII el sentido histórico, se comienza a intentar el logro del contorno socrático, las ideas de la Ilustración entonces imperantes hallaron más adecuado y más acorde el Sócrates jenofontíaco. La revalidación de Platón como fuente histórica es obra del gran Schleiermacher [28]. Sus conclusiones han podido ser modificadas por la investigación posterior, que ha apurado mucho las cosas, pero no ha vuelto atrás, y el Sócrates de Jenofonte, que era el generalmente admitido en el siglo XVIII [29], ya no satisface hoy a nadie.

Admitido, pues, que Platón sea una fuente primordial para conocer a Sócrates, ¿cómo hemos de apreciar esta fuente? Los autores están en profunda discordia. Nietzsche [30] dice con mucha gracia que a las confesiones personales de Platón les concedería poca fe, «tan poca como a las de Rousseau o a la *Vita nova* de Dante». Ivo Bruns cree que Platón es un buen retratista, aunque dé los detalles personales sobre Sócrates como de paso, mientras que Hirzel es de opinión polarmente opuesta, y admite que Platón inventa [31]. Por nuestra parte, haremos un razonamiento semejante al que expusimos a propósito de Aristó-

fanes: si Platón es tan maravilloso retratista como lo vemos en el *Banquete* parodiando el estilo florido de Agatón, o en el *Fedro,* la oratoria delicada de Lisias, o en el *Gorgias,* el estilo suntuoso del sofista, o las afirmaciones pragmáticas de Protágoras, y nos parece que escuchamos la voz retumbante de Pródico, ¿por qué no va a ser exacto en su manera el retrato de su querido maestro; mejor dicho, los retratos? Puesto que el arte de Platón no es solo de una manera como traza la figura de Sócrates: «lleno de aliento del más allá» aparece el maestro en el *Fedón,* agudo e implacable creador del βίος θεωρητικός en el *Gorgias,* «intérprete de la vida erótica» en el *Banquete,* otro muy distinto en el *Protágoras* [32]. Para orientarnos entre estas diversas imágenes, no hay más remedio que basarse en los resultados que los filólogos han logrado sobre la cronología de las obras de Platón. Ningún diálogo fue escrito en vida del maestro [33], y los que interesan especialmente como fuente histórica, aparte aquellas alusiones o referencias de tipo personal que se hallan en los de mucho más tarde, son los más antiguos: la *Apología* y el *Critón* en primer lugar; a estos añade Wilamowitz [34] otros cuatro diálogos dominados por la misma preocupación apologética: el *Laques,* que busca la rehabilitación social del maestro [35], el *Lisis* y el *Cármides,* compuestos para demostrar que Sócrates fue un verdadero educador y no un corruptor de la juventud, como sus acusadores dijeron, y finalmente el *Eutifrón,* destinado a precisar el concepto de piedad según aquel a quien injustamente habían condenado por *asebeia.*

Por su parte, Natorp [36] admite como verdadera fuente histórica el *Protágoras,* que estaría destinado, según él, a lograr «la distinción entre el socratismo y la sofística». Otros autores, aun sin llegar a la mentada exageración de Burnet y Taylor, incorporan a las fuentes otros diálogos más: así, E. Wolff [37] señala como eminentemente históricos, aunque de otra manera que las obras juveniles, el *Banquete,* el *Fedón* y el *Menón.* Especialmente este último marca la crisis, el momento en que Platón se da perfecta cuenta de

que sus problemas trascienden los límites en que vivió y pensó Sócrates. Y la investigación posterior ha hecho notar que si todavía en el tardío *Teeteto* el relieve con que el maestro aparece es tan preciso y plástico, esto prueba que el límite en que los diálogos de Platón han de ser usados como testimonio histórico no se puede trazar a rajatabla ni mucho menos [38]. Queda además por determinar el valor histórico que pueden tener acerca de Sócrates los diálogos apócrifos o de dudosa autenticidad.

Pero plantearíamos falsamente el problema historiográfico en Platón si no tuviéramos en cuenta la misma intención literaria con que sus obras están compuestas. La teoría literaria de los antiguos, desde sus comienzos, consideró los λόγοι Σωκρατικοί como un género poético [39], es decir, de libre creación. Como Maier dice [40], los *diálogos socráticos* «no perseguían en manera alguna la finalidad de exponer cómo el maestro difunto había hablado antaño, sino que más bien tenían el objeto de continuar la obra de Sócrates». No había nacido aún la historia de las ideas, y los discípulos todos, dominados también por la conciencia de misión que había poseído al maestro, exponían en sus *diálogos* la doctrina viviente que ellos interpretaban, vivían y continuaban a su modo, sin llegar al sentido histórico de percibir lo que era suyo y lo que era ajeno. Inventor de este género literario del diálogo socrático era considerarlo en la tradición posterior Platón [41], si bien hay que conceder una gran importancia a Antístenes anteriormente.

Aparte precedentes dudosos y que no se adaptan bien al desarrollo posterior del diálogo socrático [42], ley esencial del género es que se presente como redacción de unas notas que se suponen tomadas después de la conversación misma. Testimonios antiguos dan como tales notas directas e inmediatas los diálogos compuestos por el zapatero Simón, que por esa misma proximidad parecen apócrifos [43]. Pero es ley del género de los diálogos socráticos, como puede verse en varios textos platónicos [44] y menos claramente en algún pasaje de Jenofonte [45], que se supongan notas toma-

das mientras se escuchó al maestro, y luego un desarrollo sobre estas mismas.

El diálogo, por lo demás, aunque a nosotros la tentación histórica nos haga interpretarlos interesadamente, era no una manera de retratar, sino de filosofar. El diálogo era un método heredado para exponer doctrinas esencialmente discutibles. Exagerando un poco se han podido señalar antecedentes del *diálogo socrático* [46] desde la *Teogonía* de Hesíodo hasta, ya en los tiempos del mismo Sócrates, el diálogo de Creso y Ciro en Heródoto o el de los atenienses y los melios en Tucídides, pasando por los dramas filosóficos de Epicarmo y los mimos realistas de Sofrón. No olvidemos que la influencia de estos últimos mimos en prosa sobre el arte de Platón es cosa reconocida por los antiguos [47].

Todo esto lo hemos de tener en cuenta para apreciar los diálogos platónicos como fuente histórica. Introducido Platón como base primordial para el conocimiento de Sócrates por Schleiermacher (a quien siguieron los escritores de su tiempo: Brandis [48], Meiners, C. F. W. Hermann) en su famosa regla de que en lo que Platón coincide con Jenofonte tenemos con seguridad a Sócrates, casi nadie se atreve hoy [49] a volver al Sócrates exclusivamente jenofontíaco que dominó en el siglo XVIII. Es verdad que tienen razón los que llaman la atención, frente a la credulidad de los escoceses, sobre el vuelo de Platón, que termina por realizar «la encarnación del Sócrates histórico llegado en el camino metafísico a conciencia de sí mismo» [50]. Platón va remontándose en la especulación, alejándose de los problemas estrictamente socráticos; por eso no se mantiene dentro del círculo de las cuestiones socráticas, sino en los primeros diálogos; después continúa al maestro mucho más allá, si bien no cree haberle superado ni deja por un momento de considerarse legítimo sucesor. Así cuando, sin duda para corregir la imagen del Sócrates jenofontíaco, hace la crítica [51] de los hombres vulgares y populares que se limi-

tan a «enseñar las opiniones de la mayoría y lo que aprueban en las asambleas».

En este pasaje podemos señalar la profunda oposición entre la imagen platónica y la que presenta en sus escritos socráticos Jenofonte. El sublime filósofo y el honrado militar vieron en el maestro algo muy distinto. Y, sin embargo, el «simple» Sócrates jenofontíaco y el «infinitamente significativo» que hallamos en Platón son una de esas «no incompatibles oposiciones de la naturaleza»[52]. Son dos aspectos los que se reflejan en uno y otro discípulo, correspondientes al carácter más bien ético y práctico en Jenofonte, al genio demoníaco y atractivamente misterioso de Platón, pero, confirmando que tanto uno como otro reflejan la verdad, no faltan en cada uno insinuados los rasgos que se acusan predominantes en el otro.

Sin embargo, la investigación moderna ha conseguido un gran triunfo al establecer resueltamente, y sobre firmes bases, que las *Memorables* son tan poco históricas como los diálogos de Platón. Por otra parte, esta obra está vinculada a una literatura que ha desaparecido completamente y de la que apenas nos permiten formarnos idea los fragmentos de Antístenes. El libro de H. Maier y el de O. Gigon son concluyentes acerca del nulo valor de las *Memorables* como libro de historia[53]: son una fuente, pero sólo en la medida en que lo son los diálogos platónicos en su conjunto. Si entre los diálogos platónicos está la *Apología,* que es verdad histórica «estilizada»[54], también son verdad histórica los dos primeros capítulos de las *Memorables,* que forman unidad distinta que el resto de pequeños diálogos que completan el libro, bautizada por los filólogos con el nombre de *Schutzschrift.* (Escritos defensivos)

La relación entre Sócrates y Jenofonte[55] no fue muy directa ni duradera. La cronología no es muy precisa, pero parece que a lo sumo Jenofonte siguió al maestro unos pocos años, y cuando aún era muy joven. En 401 parte para la expedición relatada en la *Anábasis,* y ya no volvió a verle más. Por otra parte, en las disputas de los seguidores

de Sócrates percibimos que no se le reconoce a Jenofonte la cualidad de discípulo. Muchos años después de la muerte del maestro parece que aún no había podido, en medio de sus aventuras guerreras primero, y de su posición de amigo de Esparta más tarde, regresar a Atenas.

Dado que no hay que suponer que el joven aristócrata, deportivo, militar, aventurero, se llevara consigo notas tomadas [56] de las conversaciones socráticas, y que cuando Jenofonte se dedicó a escribir, en sus ocios de desterrado, existía una copiosa literatura socrática, es evidente (y aclararlo es uno de los éxitos más logrados de la filología moderna) que utilizó, aparte seguramente de Platón, obras que se han perdido, pero que, sin embargo, han dejado huella en las obras socráticas de Jenofonte.

Esto arruina en gran parte la historicidad de las *Memorables,* que había sido aceptada como indiscutible. Si dejamos aparte la *Schutzschrift,* el resto de la obra son sencillamente λόγοι Σωκρατικοί, ni más ni menos históricos que los de Platón o de los socráticos menores. Todavía es más escaso el resultado que hay que esperar de Jenofonte, porque si el Sócrates platónico se ha podido decir que es tan interesante [57] —y podríamos añadir que casi tan real— como el Sócrates histórico, la imagen que ofrece el «coronel retirado» Jenofonte está simplificada, enmascarada por rasgos vulgares. Mientras se creyó que precisamente la sencilla honradez de Jenofonte era una garantía de su fidelidad histórica, pudieron parecer con un examen superficial como resúmenes de conversaciones reales la serie de diálogos, en gran parte bastante desmañados, sobre todo si se les compara con los de Platón, que forman la mayor parte de las *Memorables*. La crítica ha deshecho la vieja idea. Dümmler, Joël y, sobre todo, más mesuradamente, Maier, han señalado los elementos literarios utilizados por Jenofonte y la dependencia en que muchas veces se halla respecto de otros socráticos. No sólo copia Jenofonte o extracta a otros autores de λόγοι Σωκρατικοί, sino que incluso alguna doble redacción de un mismo tema por él pone

bien claras las cosas [58], o evidentes anacronismos hacen sospechoso al conjunto de falta completa de historicidad.

¿Qué queda entonces de histórico en las obras de Jenofonte? Queda casi lo que en Platón o en Antístenes: la huella decisiva e imborrable del gran hombre, aunque mezclada con la personalidad del redactor de los λόγοι Σωκρατικοί; son históricas las anécdotas, los motivos básicos y decisivos, no el desarrollo. Pero planteadas así las cosas, esto se vuelve en desventaja contra Jenofonte, pues es evidente que conoció a Sócrates menos que Platón o Antístenes, y que le comprendió mucho menos. Lo que hacía a primera vista valioso el testimonio de Jenofonte, su falta de personalidad, su aparente desapasionamiento, no es resultado sino de su lejanía y su despego de los problemas más elevados de la filosofía socrática; Jenofonte se mezcla a la polémica que se levanta hacia 390, a consecuencia del escrito del sofista Polícrates, y después termina por producir en el género de λόγος socrático unas cuantas obras. Incluso llega a poner en el *Económico* en boca de Sócrates sus ideas personales sobre la administración y gobierno de una finca, tal como la que los espartanos le habían regalado en Escilunte a él mismo.

En Sócrates no ve sino el modesto pragmatismo que a él le interesaba. Su afirmación de que «Sócrates siempre era útil» [59] caracteriza suficientemente la intención de su «historiografía». Rudberg ha señalado bien el carácter «popular» del Sócrates jenofontíaco, y su sorprendente coincidencia con la filosofía helenística en general, con Epicuro y la Estoa precisamente [60].

Sin embargo, nada tienen de modestas sus intenciones. Jenofonte entra en la literatura socrática con afán de polémica. Ya los antiguos [61] señalaron la rivalidad con que Jenofonte fue redactando sus obras enfrentadas a las de Platón: sendos *Banquetes* y *Apologías*, una *Ciropedia* como contrapuesta a la *República;* por otra parte, el mutuo silencio (sin más excepción que un pasaje de Jenofonte [62] en que Platón es citado) que se guardan ambos escritores sería

una prueba de esta enemistad. Es evidente que contra Platón pueden interpretarse ciertas alusiones en Jenofonte; por ejemplo, cuando dice [63] que otros habían escogido como tema las piezas socráticas de bravura, las grandes discusiones donde deshacía la presunción de los que creían saberlo todo.

La polémica de Jenofonte no se limita solo a la que sostiene con Platón. El motivo determinante de acaso toda su literatura socrática es el discurso de acusación que publicó el rétor Polícrates hacia el año 393. Sin duda que, pasados unos años, la opinión general era favorable a Sócrates, y el rétor, que representaba juicios de círculos sofísticos, creyó que había que salir al paso de una glorificación póstuma del ajusticiado. Lisias y la *Apología* de Jenofonte le responden [64] inmediatamente. Lisias figura en la tradición antigua [65] como autor de un discurso que ofrece a Sócrates para su defensa. Sócrates lo rechaza por considerarlo inadecuado para él. En realidad, esta historieta surge porque lo que existió fue un discurso de Lisias en que respondía a Polícrates. Fragmentos solo se citan de este, no del supuesto discurso que ofreció a Sócrates.

En cuanto a la *Apología* de Jenofonte, es mucho lo que se ha escrito en contra de su autenticidad [66]. Ultimamente K. von Fritz [67] se ha pronunciado en contra. El problema para nosotros no es muy grave, pues es poco lo que trae que no sepamos por las *Memorables* o por la *Apología* de Platón. Concluyente no es ningún trabajo en favor o en contra de su autenticidad, ya que el estudio filológico del léxico no nos dice nada, y para las combinaciones sobre el contenido no hay elementos bastantes. Un poco después, hacia 387, Platón publica su *Apología*.

En relación con su propia *Apología*, tal vez por el mismo tiempo, publica Jenofonte su *Schutzschrift;* es decir, lo que luego formó parte, como primeros capítulos, de las *Memorables*. El detalle de esta relación es oscuro. Evidente es que en más de un pasaje de la *Schutzschrift* hay alusión

a Polícrates [68], y aparece el mismo motivo que en la *Apología*.

El hecho es que, por lo menos estas obras, sin hacer hipótesis sobre las que se hayan perdido, formaban, cuando Isócrates publicaba su *Busiris* (es decir, hacia el año 388), una copiosa literatura socrática [69], en la que el tono era sin excepción de alabanza. Isócrates puede comparar en absurdo el elogio de Busiris y la defensa de Clitemestra con la acusación contra Sócrates.

Sobre Polícrates, lo que llegamos a saber es lo que puede deducirse de la *Apología* de Libanio, que finge responderle a ocho o nueve siglos de distancia. Se fecha el discurso de Polícrates porque alude a la reconstrucción de los muros de Atenas y el Pireo por Conón (año 393), lo cual nos da el término *post quem* [70].

Es muy probable que Polícrates ataque a Sócrates no por darse gusto calumniando la memoria de un muerto, sino por salir al paso de la influencia y la personalidad de Antístenes [71]. A Antístenes sería a quien Lisias defendió en su apología. Y la gran personalidad de Antístenes absorbe a Jenofonte, quien en sus obras presenta un Sócrates demasiado unilateralmente ético, demasiado —lo diremos de una vez— precursor del cinismo. Tal es la concepción de Joël, que representa el extremo en el juicio desfavorable al testimonio de Jenofonte. Natorp, al criticar el tomo I de la abrumadora obra de Joël [72], acepta las reservas que de esta crítica se deducen contra el valor del testimonio jenofontíaco. pero no admite el extremo de creer que no exista en las *Memorables* y demás escritos socráticos de Jenofonte nada que sea socrático, sino únicamente trasuntos de la doctrina antisténica. El descubrimiento de estos críticos, que por otra parte también dejan explicado el «cinismo» que muchos habían ya notado en Jenofonte, y que creían explicar con *athetesis* y crítica de interpolaciones [73], no debe efectivamente cegarnos, pues algo hay de auténticamente socrático en Jenofonte; la tradición oral directa pudo tener importancia, y aun en un temperamento

tan poco especulativo como Jenofonte, la convivencia con Sócrates durante años quedó grabada indeleblemente, llegando a ser Sócrates para él «una fuerza ordenadora e ideal en su vida y obra». La personalidad de Sócrates fue tan fuerte que sobrenada por encima de la falsedad histórica del género literario del λόγος socrático y por encima también de cualquier intermediario, por genial que este sea. Si no es verdad que en lo que Platón coincide con Jenofonte tenemos a Sócrates, tampoco el gran esfuerzo de Joël ha eliminado a Jenofonte como fuente para el conocimiento de su maestro.

Nos tenemos que apoyar en el uno como en el otro y criticarlos sirviéndonos del testimonio de uno contra el del otro [74], y con una desconfianza fundamental que podría tomar como mote la frase goethiana [75], según la cual Sócrates es un ídolo que Platón pinta y dora y al que Jenofonte inciensa. La intención de ambos no es «copiar» a Sócrates, sino «comprenderle» [76]. Los distintos Sócrates anecdóticos nos plantean el problema de la supervivencia personal en el recuerdo. Y sería difícil averiguar quién lo deforma más, si el discípulo genial que le inventa cosas o el lejano seguidor que lo hace un poco pequeño.

En último término tenemos que fiarnos de unos y de otros. Y decidir nosotros, escogiendo en cada momento.

Los diálogos pseudoplatónicos (*Téages*, *Axioco*, etc.) parece que nos conservan un testimonio bastante fidedigno que acusa una tradición fijada [77]. Dos palabras ahora acerca de los socráticos menores.

Los antiguos consideraron a Esquines como el más fiel de los socráticos [78]. Desgraciadamente no es mucho lo que de él sabemos. La colección de sus fragmentos, que ha sido ilustrada de modo magistral por Dittmar [79], apenas nos permite juzgar de la afirmación de que se parezca más su testimonio al de Platón que al de Jenofonte. En todo caso, después del estudio de Dittmar sabemos mucho más de la naturaleza de los λόγοι socráticos y nos hallamos aún más

desengañados y escépticos sobre su valor como testimonio histórico.

Aristipo creó [80], junto al de los λόγος socráticos, otro género filosófico-histórico: la διατριβή, que estaba llamada a tener un desarrollo tan amplio y que recogería, si damos fe a esta hipótesis, los *sermones* de Sócrates, sus exhortaciones de tono popular y amplio, que no conocemos sino por alusiones [81], y que serían tan importantes como los diálogos, los cuales se caracterizan por presentar a Sócrates siempre en relación con personas distinguidas y notables. Desde luego que en esta dirección habrá que situar las coincidencias de Aristipo con Antístenes frente a Platón, anotadas por Aristóteles [82].

Poco sabemos de Antístenes, sobre todo si pensamos en lo importante que fue entre los discípulos de Sócrates. Su orgullosa oposición a Platón, que tanto dio que hablar a los antiguos, significa [83] nada menos que la competencia y rivalidad entre los discípulos que aspiraban, cada uno por su parte, a recoger la gran herencia del maestro. Antístenes era quince o veinte años mayor que el hijo de Aristón, y llevaba ya largo tiempo junto a Sócrates. En él se acentúan, quizá a consecuencia de que había sido discípulo de los sofistas, o bien porque no era un pleno ateniense, sino un bastardo desarraigado, los rasgos normativos, éticos, prácticos. Es difícil imaginar temperamentos más opuestos que el de Platón y el de Antístenes, y es ya una caracterización de Sócrates el poder decir sin error ni exageración que en Sócrates había rasgos de uno y de otro, y que ambos estaban *in nuce* en el maestro.

Por lo que sabemos, los temas de Antístenes eran en gran parte de origen socrático: le preocupa la educación [84], la autarquía y autonomía del hombre ético [85], el concepto de la virtud [86]. Por otra parte, Antístenes conserva preocupaciones sofísticas bien ajenas al socratismo: la crítica de la religión tradicional [87], el menosprecio por la ciencia [88], la preocupación por un «derecho natural» que se sitúa por encima del νόμος πόλεως [89]. Pero de la imagen de Só-

crates que Antístenes presentaba, nada podemos decir, pues de la misma manera que Platón o Jenofonte, pone en boca de Sócrates sus propios pensamientos, y como de él no conservamos sino fragmentos escasos y en su mayor parte poco seguros, ninguno tampoco literal, nos faltan las anécdotas y detalles personales, el ambiente, que es lo socrático en los λόγοι que conocemos.

Los otros socráticos menores son más borrosos: del Sócrates que trazaron en sus obras Fedón, Simias, Cebes, Critón, Glaucón, Simón el zapatero [90], sería fantástico hablar, pues restos que permitan juzgar de ello no existen. Tampoco es mucho lo que se puede decir de Euclides, que parece entró a formar parte del auditorio de Sócrates cuando ya había iniciado su aprendizaje filosófico con influencias de los eleáticos, y no se desprendió nunca de sus primeras ideas [91].

Los antiguos [92] desecharon, parece, a los socráticos menores como fuentes de conocimiento sobre Sócrates, si es que el texto a que nos referimos no está corrompido, aceptando solo a Platón y Jenofonte, Antístenes y Esquines y, con reservas, a Fedón y Euclides.

Y no abrumaremos más al benévolo lector con erudición sobre las fuentes más inmediatas para el conocimiento de Sócrates.

Pasamos a estudiar el testimonio de Aristóteles. Grandes eran las esperanzas que los autores modernos habían puesto en el testimonio del Estagirita. Su fama de veracidad y de honradez y el interés científico con que recogió imparcialmente datos históricos le hacían el juez e intérprete ideal de Sócrates; pero también la crítica ha liquidado estas esperanzas.

Desde Schleiermacher, el testimonio de Aristóteles es muy apreciado. Tomando un autor muy típico de su época, Fouillée, hallamos en él la mayor fe en el Estagirita [93], especialmente sobre la ética. Y cuando Joël deshace el mito del valor de Jenofonte como testimonio, sigue todavía tomando el testimonio aristotélico como algo de gran valor

histórico, en lo cual, como Natorp le ha criticado [94], se deja llevar por prejuicios y combinaciones al estilo hegeliano. Mérito de H. Maier ha sido señalar los límites de este valor. Llegado Aristóteles a Atenas [95] en 367, una generación de hombres le separaba cronológicamente de la muerte de Sócrates. No hay que imaginar que emprendiera una inquisición sobre la verdadera personalidad de Sócrates, yendo a buscar los recuerdos que duraban más o menos alterados en la tradición oral: Aristóteles entra en la Academia, y como fiel discípulo se mantiene en ella hasta su salida de Atenas. No cabe duda que recibió allí la imagen de Sócrates que Platón había trazado, con lo cual desaparece toda esperanza de que Aristóteles sea una especie de juez que nos guíe en la confusión de imágenes socráticas que Platón, Antístenes y los demás socráticos habían ido desarrollando a medida que se remontaban más en las direcciones personales de su respectivo pensamiento. El hecho de que Aristóteles no se enfrente con Platón mientras este vive, y la gradual independización de su doctrina, debe guiarnos en el tema de la imagen que él se formó de Sócrates.

El análisis de varios pasajes aristotélicos considerados antes como noticias históricas de la mayor importancia le lleva a Maier al desconsolador resultado de que Aristóteles toma sus datos sobre Sócrates de la literatura socrática, de los λόγοι socráticos; es decir, de fuentes tan poco históricas como hemos expuesto ya ante el lector. Concluyente es el examen de Maier sobre las diversas referencias que Aristóteles hace a la ética socrática: se remontan sencillamente al *Protágoras,* al *Laques,* a las *Memorables*... «Las noticias aristotélicas sobre las opiniones éticas de Sócrates no tienen valor autónomo» [96]. El famoso pasaje en que Aristóteles atribuye a Sócrates la invención de los ἐπακτικοὶ λόγοι y el ὁρίζεσθαι καθόλου [97] (lo que suele traducirse, respectivamente, por «razonamiento inductivo» y «definición universal») procede sencillamente de Jenofonte [98], y no es sino la traducción a la terminología aristotélica de las afirmaciones de Jenofonte, quien transcribió como pudo lo que

—por otra parte, más bien indirectamente— se le alcanzó de las sublimidades socráticas.

Suponer en Aristóteles un interés histórico por Sócrates y andar buscando en sus obras, como han hecho varios autores británicos [99], si dice Σωκράτης o ὁ Σωκράτης, si pone el verbo en presente o en pasado, etc., es un juego que no tiene en cuenta ni los hábitos del hombre antiguo, y de Aristóteles en particular, frente a la historia (tal como esta nos interesa a nosotros), y que, por otra parte, olvida la constitución e historia del texto aristotélico que leemos.

Con esto, y aun hemos visto que resulta excesivo incluir a Aristóteles, terminan los testimonios directos sobre Sócrates. Si atendemos a su valor histórico, muchas son las causas por las que este valor no nos puede satisfacer.

Los discípulos procuran salvar la fama del maestro, y esta es la razón por la que su testimonio necesita de examen y crítica. En lo que nosotros podemos juzgar, hay que tener esto presente especialmente en los textos de las *Memorables* de Jenofonte que no se refieren a la religión. Sin embargo, sería incurrir en un simplismo grave si pensáramos en que los discípulos incurren en hipócritas manejos, con los que procurarían salvarse ellos. Pues no existiendo previo acuerdo, como no pudo existir, las coincidencias y la reiteración con que tanto Platón como Jenofonte insisten en la modestia y respeto socrático nos aseguran de la certeza de tal moderación. Por otra parte, las circunstancias fueron cambiando rápidamente. Sócrates fue glorificado desde pronto, como ya veremos, y ni Platón ni Aristóteles tuvieron que luchar con ninguna Inquisición.

La intención de eternidad con que los discípulos trataron de Sócrates la señala muy bien un pasaje de las cartas de los socráticos [100], donde se dice que la mejor defensa sería la que se hiciese no para este momento ni para el otro, ni la que se pudiera pronunciar ante el tribunal, sino la que expusiera la virtud de Sócrates para siempre. Que esta fuera la intención de los discípulos y cada uno procurara desarrollarla según sus medios no quiere decir que lograran

siempre su objetivo. No sabemos si el maestro difunto se les aparecería alguna vez en sueños para reprenderles de desacierto.

Por consiguiente, la apreciación de valor histórico del testimonio de los discípulos no ha de hacerse tanto en función de las consideraciones que preceden como teniendo en cuenta que los griegos, al escribir de historia, no se interesaban en la inasible y perecedera realidad, que es tan imposible de recoger, sino en fijar bien el tipo general y el carácter de la persona. Desde el primer momento, y particularmente a partir del severísimo y veraz Tucídides, el historiador usa el discurso puesto en boca de los personajes precisamente para caracterizar y para tipificar. El lector moderno no admite que tales discursos sean falsos, y le desagrada saber que esas mismas palabras jamás salieron de los labios en que el historiador las pone. Mas para el antiguo era una convención fundada en el hecho real de que, como las palabras son viento, más importante y *real* es el discurso significativo que el historiador le atribuye, que las palabras más o menos triviales que cada hombre, en cada circunstancia, puede pronunciar. En este sentido, sin duda, es en el que Aristóteles decía que es más verdadera, más *real,* la poesía que la historia. Una vez que el hombre se ha muerto, resulta más real una creación artística, Aquiles, Edipo, Don Quijote, que el pobre fulano cuyos huesos están en cualquier tumba.

A la misma tendencia obedece que los antiguos acerquen y hagan dialogar a personas que en vida nunca estuvieron en relación. Muchos anacronismos de los diálogos socráticos se resuelven con esta consideración. Lo mismo en Jenofonte que en Platón, Sócrates aparece hablando con personas a las que acaso no conoció nunca; muy probablemente, como veremos, sus diálogos con Aspasia y las enseñanzas que se cuenta recibió de ella pertenecen a estas invenciones. Pues lo que se trata de exponer en cada diálogo no es la fútil noticia de su encuentro fugaz con este o el otro mortal, sino el contraste ideal y típico, en el que resalte mejor el

carácter y el arquetipo que lleva en todo momento sobre sí la persona.

La apreciación de los testimonios socráticos no puede desconectar estas consideraciones, y el estudio detallado de cada uno de ellos lleva en el fondo una oscilación entre la hipercrítica y la credulidad. El hecho es este: no tenemos material histórico directo. Las fuentes más inmediatas son, para nuestra manera histórica de juzgar, víctima de una interpretación. La filología crítica nos lleva a una cuestión insoluble. ¿Nos resignaremos a la ignorancia? ¿Incurriremos en la ingenuidad de hacer sobre fundamentos pulverizados por la crítica una construcción? Con toda franqueza expongo el dilema en que nos situamos durante todo este libro. Es este un problema pavoroso que compromete la existencia misma de la historia como ciencia.

¿Se permitirá a un filólogo leer sus textos sin prejuicios del oficio? Es lo que para escribir este libro he procurado hacer. Y si buscara una confirmación de la tesis que queda en el fondo de todo el presente trabajo (la de que el pensamiento antiguo se agota después de Sócrates y sus inmediatos continuadores, Platón y Aristóteles), en la decadencia del sentido vivo del socratismo la hallaríamos. Se pierde después de Aristóteles la continuidad viviente del impulso socrático, y como, por otra parte, no se despierta después del atisbo aristotélico un sentido de la interpretación histórica, nos vamos a hallar con anécdotas o con declamaciones retóricas.

Mal conocemos la ulterior literatura socrática; pero podemos afirmar que con los discípulos inmediatos de Sócrates terminan las fuentes de conocimiento histórico. Las noticias que hallamos después reposan sobre combinaciones de los datos procedentes de los socráticos, o bien sobre un elemento nuevo que entra en la historia de la filosofía a medida que esta (en forma de biografías de filósofos) se desarrolla: la invención interesada. Los filósofos del pasado se convierten en modelos a imitar o, por el contrario, en figuras execrables o ridículas.

Ya veremos cómo el peripatetismo tiene una gran responsabilidad en la deformación de la figura de Sócrates. El interés de esta escuela por la biografía produce una verdadera novela [101] en la *Vida de Sócrates* por Aristóxeno.

Ya antes de él, en el propio Aristóteles, se inicia la deformación. Toda filosofía sistemática por definición entiende mal a cualquier filosofía distinta. Este es el caso especialmente de Aristóteles. Natorp [102] critica esta falta de inteligencia del peripatetismo para con los otros filósofos, pues solo los interpreta desde sus mismas posiciones. Quizá Aristóteles es el primero en poner en circulación anécdotas que se convierten en motivo de toda una leyenda calumniosa; por ejemplo, acusa a Sócrates de bigamia [103]. Pero Aristóxeno aumenta hasta la exageración estas historietas y acepta las invenciones cómicas. Alega la autoridad de su padre Spintharos, que fue discípulo de Sócrates. A la sombra de tal garantía teje una novela absurda, que, sin duda, y rebajando a Sócrates ante el Pitágoras de la leyenda, y sobre todo ante Arquitas, tiene por objeto probar la eficacia de la educación filosófica: si Sócrates, el fundador de la ética, era de su naturaleza un libertino, un sensual, etcétera, tanto mayor sería la fuerza de la filosofía frente a los malos instintos. Este mismo parece ser el interés que le guía en otras biografías, como la de Arquitas o la de Platón.

Desgraciadamente, no nos ha llegado nada sobre Sócrates de otro gran escritor aristotélico, Dicearco. En él se inaugura el interés por el demonio socrático, pues parece que de él se ocupaba en un extenso diálogo *Acerca del descenso al antro de Trofonio* [104].

Demetrio Falereo escribió, hacia el año 300, una biografía, o más bien apología de Sócrates. A juzgar por los fragmentos, esta obra pretende hacer de Sócrates ya un peripatético en su vida, si bien acepta aún demasiado de la biografía de Aristóxeno, al menos en lo que hace a rumores e historietas sobre la bigamia y la usura de Sócrates; parece que se opone a la leyenda de la pobreza y miseria de Sócrates, que venía de los cómicos; tiene un gran empe-

ño (fundado por lo demás en una cunfusión de nombres) en relacionarle con Arístides el Justo.

Fanias de Éreso, paisano y contemporáneo de Teofrasto, escribió un tratado sobre los socráticos, del que hallamos referencias a Antístenes y Aristipo. Duris de Samos (y lo mismo el siciliano Timeo) trata de Sócrates como trabajador servil. Jerónimo de Rodas parece que citaba a Sócrates en sus compilaciones y anécdotas.

Cronológicamente corresponde aquí el poeta burlesco Timón, que escribió versos muy oscuros criticando a los filósofos. En los fragmentos L y LI hallamos varios elementos de la leyenda socrática, tal como ésta se ha ido formando en los peripatéticos y con recuerdos de los cómicos.

Continúa la tradición biográfica peripatética el erudito Sátiro [105]. Apenas nada sabemos de su vida de Sócrates. Si juzgamos por el importante fragmento que se ha descubierto de su vida de Eurípides, parece que tiende a corregir las fantasías y calumnias y dar a la biografía un verdadero tono histórico y un fundamento en textos, y, sin embargo, es de los autores que cuenta la historia de la bigamia de Sócrates.

El epicúreo Idomeneo de Lámpsaco (comienzos del siglo III) nos presenta, por su parte, en la obra *Acerca de los socráticos* una imagen deformada de Sócrates. Sin embargo, alguna noticia de las que él da puede remontarse aún a tradiciones fidedignas [106].

Un compilador como Hermipo (segunda mitad del siglo III a. de Cristo) incluía en sus biografías la de Sócrates. Se equivoca creyendo que la auténtica acusación contra Sócrates en el juicio es la de Polícrates. Mucho éxito tuvo este biógrafo, pues este error pasa a otros autores [107].

También se ocupó de Sócrates el gran sabio Eratóstenes.

El estoico Esfero, discípulo de Cleantes, escribió un libro titulado *Sobre Licurgo y Sócrates* [108]. No podemos imaginarnos lo que esta especie de sofista viajero, cortesano en Egipto, encerraría en un título tan enigmático, en que juntaba a nuestro buen maestro con el legislador de Esparta.

Con el esplendor de la erudición alejandrina, la leyenda de Sócrates se fija. Aun con la deficientísima tradición de toda esta literatura en las ruinas que de ella conocemos, podemos ver que los siglos ulteriores nada supieron de nuevo. Las fuentes directas de información sobre Sócrates se agotaron sin duda en el siglo IV, y si algo hubiera quedado en Atenas de tradición oral, bastaba con la existencia de las escuelas filosóficas para deformar y falsear esos restos. La copiosísima literatura del siglo III es precisamente el desarrollo de semejantes deformaciones. Atenas ha perdido el cetro cultural, y fuera de la ciudad, los numerosos literatos que se ocupan de Sócrates dejan de comprenderle. La tradición fiel e histórica se mantiene para los fundadores de las grandes escuelas: Platón, Aristóteles, Zenón de Citium, Epicuro. Sócrates queda fuera de ellas y expuesto a la interpretación parcial e interesada, a la deformación ridícula. En lo que tenía de ateniense, de heleno del siglo V, no podía ser comprendido casi desde el momento de su muerte, o, en todo caso, a partir de la muerte de Platón. Así vemos, por ejemplo, que el historiador Demócares, sobrino de Demóstenes, puede discutir el testimonio de Platón sobre la intervención de Sócrates en la guerra[109]. La explicación de esto es que Demócares defendió el decreto por el cual se expulsaba de Atenas a los filósofos, y pretendía desacreditarlos a todos presentándolos sin excepción como cobardes. Lo que nos interesa ahora a propósito de esto es que, cuando antes de un siglo de la muerte de Sócrates ya se podía considerar la historia borrada y los testimonios más seguros como vacilantes, es inútil buscar ya en adelante nada nuevo para la biografía de Sócrates.

Por otra parte, el interés por la realidad y por la historia se pierde después del siglo III. La retórica lo domina todo, y Sócrates se convierte, y para varios siglos, en un tema de declamación. Lo que no es declamación no pasa de mención en compilaciones y secos resúmenes. Revisemos rápidamente, por orden cronológico.

Todavía en Panecio hallamos un esfuerzo por lograr ver-

dad histórica y aplicar una sana crítica a las anécdotas e historietas que la cubrían en profusa floración. El amplio criterio de este estoico sin duda hallaba de interés la figura de Sócrates como para buscar sobre ella claridad histórica.

En la obra de Alejandro Polyhistor (siglo I a. de C.) acerca de las sucesiones de los filósofos se mencionaba a Sócrates [110]. Muchas son las referencias que en los escritos de Cicerón hallamos a Sócrates: Platón es la fuente principal.

Un gramático, Heródico el de Crates (época de Tiberio), en su escrito πρὸς τὸν φιλοσωκράτην, atacaba a los escritores socráticos como mentirosos y negaba, como Demócares, todo valor histórico a los testimonios que hablaban del valor militar en Sócrates.

Pánfila de Epidauro (época de Nerón) también recoge en su compilación datos sobre Sócrates. Nada nuevo hallamos en las numerosas alusiones de Séneca. El gran erudito Plutarco utiliza sobre Sócrates no solo las fuentes primarias, sino muchas de época helenística. Dedica una monografía al demonio socrático, en lo que sigue el interés de su época. Lo mismo que el latino Apuleyo.

El sofista Favorino de Arles (siglo II d. de C.) recogió muchas historias sobre Sócrates, del que hace un filósofo como los demás, o, mejor dicho, un sofista al estilo del tiempo en que él mismo vivía: según él, Sócrates es matemático y retórico. Muestra rara de su interés histórico es haber cotejado en el archivo del Metroon de Atenas el texto de la acusación contra Sócrates.

Un testimonio de falsa apariencia histórica son las epístolas de Sócrates y los socráticos. No contienen ningún elemento histórico nuevo, sino que con los datos ya fijados desde la época alejandrina hacen una combinación bastante insípida, y que está muy lejos de responder al interés de su título. Corresponden probablemente al siglo II, y representan muy bien el gusto de la segunda sofística.

Del sofista Máximo de Tiro tenemos varias disertaciones o tal vez improvisaciones, entre las que hay una media do-

cena de temas socráticos (algunas sobre el demonio) que nada añaden a nuestros conocimientos.

Muy especial es la posición que logra Sócrates entre los cristianos, desde los primeros intentos de conjugar el helenismo y el cristianismo. Como precursor de Cristo le considera San Justino [111], y a partir de él, el optimismo racionalista socrático, que le hace ver la providencia y la teleología de todos los seres, fue cada vez más puesto en concordancia con el cristianismo.

El neoplatónico Porfirio se ocupaba de Sócrates en el libro III de su *Historia filosófica,* compuesta *ad maiorem Platonis gloriam.* Parece que aceptaba [112] la leyenda calumniosa que se fija en Aristóxeno, exagerando la ignorancia de Sócrates, al que niega hasta que supiera leer, según parece.

Nada nuevo dice Diógenes Laercio, que, sin embargo, nos transmite restos muy valiosos de la literatura helenística ante Sócrates [113].

La *Apología de Sócrates* que escribió el famoso Libanio poco después del año 362 [114], pertenece de por sí a un género falso: es una declamación supuesta, una pieza de escuela, en la que se finge que habla uno de los discípulos de Sócrates para oponerse a los discursos de los acusadores. Libanio había estudiado muy bien el tema, y los textos de Platón y de Jenofonte le sirven continuamente de base. Se ha supuesto además que utilizó literatura perdida, y precisamente de la más próxima a la muerte de Sócrates. La mayoría de los autores [115] han pensado que sigue a Lisias, y, por consiguiente, que no hizo sino aliñar al gusto de su tiempo la defensa de este; mas sin embargo, no parece que Libanio se limitara, dado su temperamento y características, a un trabajo tan poco original; se ha creído, por el contrario, que en lugar de una *Apología* fue más bien una acusación el testimonio antiguo que utilizó básicamente, y entonces seguiría precisamente a Polícrates. Así lo han sostenido varios filólogos [116]. Los argumentos en favor de esta tesis se basan en el análisis de los fragmentos de Lisias y en

las referencias, por demás escasas, que quedan de la acusación de Polícrates.

La utilización de versos homéricos sobre Ulises [117] es distinta, como también la mención del robo del Paladión [118], que en Lisias se da como hecho por Diomedes, en Libanio por Ulises. También se ve que la persona que Libanio supone que habla no tiene nada que ver con Lisias ni con ninguna persona determinada. La mención de que fuera curtidor Ánito [119], que semeja una coincidencia entre ambos testimonios, pertenece a los tópicos del asunto y la hallamos en los demás autores.

Puede por consiguiente pensarse que Libanio se inspira precisamente en la acusación de Polícrates, y que utiliza toda la literatura socrática, con excelentes conocimientos de ella para ir refutando al sofista. A continuación de la *Apología* se halla en el *corpus* de Libanio otra declamación sobre un tema retórico: a Sócrates se supone le prohiben hablar en la cárcel, y alguien se opone a esta arbitrariedad. No contiene ningún dato histórico.

Pero sería abrumar al lector perdernos en los montones de anécdotas que recogen los últimos fragmentos y migajas de la historia y la doctrina de Sócrates. Al llegar al final de este largo capítulo, pedimos perdón por haber puesto en el umbral de nuestro libro un estudio tan poco ameno. Pero el lector sí puede darse cuenta no sólo de las bases sobre las que tenemos que reconstruir la vida y la doctrina de Sócrates, sino la inmensa lejanía en que le deja el transcurso de veinticinco siglos. La Historia no transcurre con edades astronómicas, sino que se cuenta por generaciones humanas, y, medidos con el paso de estas, veinticinco siglos son más que mediana distancia.

Después, la interpretación de cada siglo ha puesto lo suyo. Desde Dante, que lo coloca en el limbo pagano junto a Platón y reverenciando a Aristóteles, hasta Erasmo, que lo añadía a las letanías, y con ese aire equívoco suyo rezaba *Sancte Socrates, ora pro nobis*. La humanidad ha visto, a partir especialmente del siglo XVIII, un Sócrates ya metafí-

sico, ya dialéctico escéptico; ya racionalista y crítico, ya piadoso y místico; ya individualista e ilustrado, ya sometido; bien utilitario, bien idealista ético; ora científico y especulativo, ora práctico. Y así las contraposiciones pueden alargarse hasta el infinito [120]. Moisés Mendelssohn vio un Sócrates ilustrado, como los kantianos le vieron crítico, y los románticos soñador y reaccionario; los hegelianos trajeron un Sócrates racionalista y subjetivista; la crítica positiva y el cientifismo filológico consideran superadas todas estas imágenes [121], pero entonces se planteó el problema histórico en toda su integridad. Hamann intuyó desde luego el carácter religioso, de «hombre divino», que adornó a Sócrates.

Ya Schleiermacher inició la vuelta al Sócrates platónico. La autoridad de Jenofonte quedó tal vez excesivamente quebrantada. El valor histórico de Aristóteles, sobreestimado. Las distintas imágenes de Sócrates, en lo que variaban era en la distinta medida en que se acercaban ora a uno, ora a otro de los grandes discípulos inmediatos. Dejando a un lado el testimonio jenofontíaco, «la interpretación de Sócrates pende, en última instancia, de una interpretación del origen de la filosofía de la Academia y del Liceo» [122].

Lo que en este libro queremos subrayar es el elemento personal e histórico. El hombre Sócrates, situado en su siglo, es lo que nos interesa primordialmente. La cautela y modestia que distingue a la ciencia contemporánea nos ha impuesto límites al trabajo, pero el examen de la leyenda de Sócrates [123] y la crítica de las fuentes primarias y secundarias nos enseña lo suficiente para atrevernos a intentar su imagen en el fondo histórico.

«La fisonomía de Sócrates —dejó escrito V. Brochard [124]—, en razón de la incertidumbre e insuficiencia de nuestros medios de conocimiento, nunca dejará de tener para los investigadores el atractivo de un enigma por descifrar; jamás, sin duda, se dirá la última palabra sobre esta cuestión.» La copiosa bibliografía de siglo y medio sobre el tema invita a una cierta desesperación: Diès [125] compara la

cuestión socrática con la marea, con su descenso y su vuelta; se puede predecir que las aguas volverán siempre a la misma altura, se sabe que la teoría abandonada volverá a ser sostenida, que la fuente depreciada ganará otra vez prestigio y, viceversa, la más estimada lo perderá.

Y, sin embargo, cuando el historiador se embarca en la empresa de componer un libro como el presente, aspira a poder ofrecer algo más, a lograr resultados nuevos, a superar lo mejor posible a los maestros que antes se han ocupado del tema.

## Capítulo II

# GENIO DE ATENAS

Entre ellos seré objeto de risa, y loco me creerán, por no estarme quieto en una ciudad llena de miedo.

EURÍPIDES: *Ión,* 600 sg.

*Man is a stream whose source is hidden.*

EMERSON: *The oversoul.*

Hemos de comenzar, al tratar de Sócrates, por ocuparnos de su ciudad. No se trata de un solitario ni de un meditador encerrado. El diálogo tiene para él virtudes taumatúrgicas. Nada menos que el platónico «saber es recordar» se funda en la fe socrática en que unas preguntas hábilmente conducidas hacen manar del fondo del alma humana un hontanar de infalible verdad, que él no sabe quién ha puesto allá en el fondo dormida. Fuera, como él mismo dijo [1], «el sitio y los árboles nada me enseñan, sino los hombres en la ciudad».

Sócrates, aunque se dejó penetrar de la ciencia jonia, no fue desprendido de sus raíces por la crítica. Vive una especie de misticismo de las fuerzas innatas y espontáneas, una busca de lo auténtico, de las fuerzas soterradas en el fondo de la ciudad. Lo profundamente espontáneo le atrae y es

su esperanza. En el análisis que hemos de hacer de su situación religiosa se entrevé esto con suficiente claridad. Mas, por lo mismo que venía después, que era un influido, un discípulo de aquellas escuelas, y además conocedor de las doctrinas sofísticas, que sin duda no le sorprendieron nada, Sócrates no podía pensar como un hombre de antes de la crisis. Conocía este pasado intelectual, se había empapado de todo el tremendo círculo de problemas; pero, a pesar de que venía después, él no era hombre nacido en una colonia, y conservaba raíces muy remotas que le ligaban al suelo y al culto de la ciudad madre, Atenas.

Pues Atenas es la clave para entender sus profundas raíces en el pasado. Y no podemos menos de acudir a algunas impresiones personales para razonar sobre las raíces de Sócrates.

En Atenas tenía él que nacer, donde la diosa es la más antigua inquilina, hasta el punto de que el nombre mismo de la ciudad podría haber dado origen al de la diosa, o bien, por el contrario, el nombre de la diosa haber bautizado a la vieja ciudad de la Acrópolis [2]. Y Atena no es una fría personificación, no es una diosa de la inteligencia tal como le pareció a Renan. No tenemos que incurrir en el error de tomar a los dioses de otra religión que la nuestra por símbolos poéticos o alegorías heladas. Como ha dicho Horneffer [3], hemos de poner al servicio de la historia la imaginación suficiente como para creer en aquellos dioses. Y Atena no era para el pueblo de Atenas sino una especie de santa patrona, de fuerza real y misteriosa, tan real y tan próxima como lo son los hechos de fe. En Atenas viven cultos viejísimos y leyendas más arcaicas que en cualquier otra ciudad; allí se tienen los hombres no por venidos de ninguna parte, sino por nacidos del suelo, verdaderamente «autóctonos». Allí muchos cultos de la Acrópolis, de las cuevas que hay en sus laderas, de la vieja ágora que se extiende al pie de la roca, del Areópago, nos hablan de un mundo lejano y sumergido, que no había desaparecido, sino que se había quedado casi visible, como decantado en el

fondo de las aguas tranquilísimas, no revueltas por grandes guerras ni invasiones, a lo largo de siglos de trabajo agrícola y artesano en el Ática.

En Atenas pervivían ceremonias vetustísimas, en grado solo comparable a como en Arcadia, otro rincón casi tan intacto durante muchos siglos: como cuando mataban un toro de un hachazo y el que le hería salía perseguido por los otros sacerdotes, que recogían el hacha y la juzgaban como culpable [4], o cuando en la noche las vírgenes canéforas bajaban farro para alimentar en una sima a una misteriosa serpiente.

Pues el Ática es la región griega más antigua, donde la población jonia se instaló ya en los primeros siglos del segundo milenio, sin que las invasiones ulteriores vinieran a turbar la situación, ni a reforzar el elemento indoeuropeo, que se mantuvo así casi en la prístina proporción con las poblaciones primitivas, tan misteriosas y de tan ocultas raíces [5].

Sería incurrir en un error creer que porque Esparta y, en general, el mundo dorio (el de la más reciente invasión) se inclinan a fórmulas políticas oligárquicas, significa la democracia ateniense algo progresista y revolucionario. Por el contrario, la democracia ateniense es como el predominio de las gentes más arraigadas, más dependientes de la tradición, más respetuosas con las fórmulas heredadas. A la igualdad democrática, la *isonomía,* se ha llegado por el desgaste de una sociedad vieja.

Son precisamente los tiranos del siglo VI, los jóvenes libertinos del V-IV, los que representan en Atenas, junto con la crítica de la democracia, la política revolucionaria y progresista. En ellos se señala la razón del uno contra todos, la novedad impuesta por exigencias racionales, la falta de comprensión y de sentimentalismo.

El carácter jonio de Atenas se manifiesta en su vejez, en su respeto y su arraigo. Lo dórico resulta más joven y racional. Las raíces primitivas, que en Atenas se conservan mejor que en ninguna otra parte de Grecia, afirman aún

más el carácter conservador que corresponde al pueblo de Atenas. El más genuino representante de este conservadurismo ateniense es Aristófanes, que no respeta con su risa ni a dioses ni a hombres, pero que, no obstante esto, siente con profunda seriedad que hay un fondo último que ha de ser respetado. Para defender este fondo, que es precisamente lo que se considera necesario para mantener intacta la vida milenaria del pueblo ateniense, Aristófanes moviliza su ira.

A diferencia de lo que ocurre en el mundo dorio, sobre todo en Esparta, que es apenas más que un campamento improvisado, en Atenas se siente una vida social, ciudadana, cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos.

Porque Atenas era antes que nada sitio sagrado, y cíclopes y pelasgos habían erigido en la altura murallas, mucho antes de que arios, gente de cabeza dispuesta para la geometría y la dialéctica, para lo claro y racional, llegase desde el Norte. Sócrates se sentía también adorador de estos dioses sumergidos, y como ateniense [6] es devoto de Atena, de Hefesto, de Ares.

Sócrates ya veremos que, salvo una devoción especial por Apolo, acepta por igual todos los dioses, sin marcada preferencia hacia los más nuevos, ni hacia los cultos de misterios, que en las generaciones posteriores a él iban a hacerse tan absorbentes.

Y, sin embargo, es para un dios nuevo, Asclepio, como veremos, su última manda piadosa; bien es verdad que ese dios nuevo entraba con muchos caracteres primitivos e irracionales, y además en Atenas se había confundido con algún extraño *daimon* ateniense [7].

Pero en Atenas dominan los cultos más viejos. La vieja diosa Atena conserva aún sus ojos de lechuza, y quedan muchas señales del culto de las serpientes, que para los griegos eran como almas de muertos.

La misma diosa de la inteligencia permite adivinar, con sus ojos de lechuza y su racionalidad, que a primera vista parece que representa la serena frialdad del alma ateniense,

un pasado espantoso, cuando necesitaba todavía del culto aterrorizado de doncellas en medio del silencio nocturno, entre el terror del ulular de lechuzas y el asco horrible del reptil escamoso y frío a quien llevaban la comida ritual [8].

Que este remoto pasado, más vivo en Atenas que en ninguna otra parte de Grecia, arraiga la personalidad de Sócrates, no ha sido apenas suficientemente señalado. Solo, entre los filólogos modernos, Horneffer [9] ha insistido en la importancia de esta religiosidad ateniense, en el momento histórico de Sócrates, en agudo contraste con la ilustración, que hace su entrada triunfal.

Apolo, en Atenas, no es exclusivamente el dios sereno y luminoso, vencedor de tinieblas y matador de dragones, sino que es, entre otras cosas, Delfinio, como pez navegante, protector contra oscuros males y alimañas (Alexícacos, Smintheus, Parnopios, Apotropaios), protector del pueblo jonio, enlazado con cultos primitivos (Paian, Hyakinthos) y con el mundo legendario de los hiperbóreos (santuario de Prasiai).

Poseidón, el dios juvenil y señor de la tierra, a la que hace temblar, se deja aquí vencer por Atena, como si los invasores indoeuropeos y patriarcales cedieran ante las divinidades femeninas más primitivas [10]; por la doncella de la roca, que tantas veces sirve para unificar la religión vieja con la nueva.

Misteriosos cultos: los Tritopátores y Hecademo; Aglauro, Herse y Pándroso, extrañas criaturas de la Acrópolis; las viejas relaciones con el centro religioso de Eleusis y con Delos, todo contribuye a dar al aire ático una profundidad venerable, un denso ambiente de misteriosa religiosidad.

Grave error sería olvidar este misterio al contemplar en sus medidas y exactitud la arquitectura del Partenón. Este mundo irracional y extraño es lo que da pasión e inquietud a las cosas más racionales y precisas.

Todo esto, como pasado, como herencia, pesa sobre Sócrates, que por lo mismo no podía todavía, dado que todo

estaba vivo en su tiempo, hacerse un desarraigado, un ciudadano del mundo, como cualquier filósofo jonio. No se podía marchar de Atenas ni desentenderse de todo el pasado, quien estaba unido —si se nos permite la metáfora— por un cordón umbilical a todo eso, de lo cual precisamente le venía, con la fuerza, la originalidad.

Tan fuerte es este pasado, que en la Atenas de hoy aún se vive, en cuanto uno traspasa los umbrales triviales de una ciudad moderna, en el ambiente más misterioso de Grecia. Ni siquiera en los rincones de la montaña más alejados ni en las islas más intactas se percibe, ya cristianizada [11], una religión aún extrañísima y campestre, mejor que en plena Atenas, una gran ciudad.

Pues Atenas, la ciudad «en forma de rueda» [12], la ciudad demoníaca, alimentaba a sus hijos de modo casi intrauterino. No se pueden considerar los más grandes atenienses aislados, perfilados, recortados del todo, como los racionalistas de Jonia. Los atenienses auténticos: Platón, Esquilo, Fidias, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, están en parte prendidos del seno materno, sin salir del todo, con oscuras zonas sanguíneas, no desgajadas todavía de sus raíces. Por eso los atenienses, hasta que no triunfa la cultura racionalista, hasta el siglo IV bien entrado, son de una riqueza mucho mayor, y nos sorprenden con rincones nunca hollados, con paisajes de profundas sombras. No son de líneas precisas, ni se prestan a una inspección cómoda y de primera vista, y por debajo de su serenidad, de su sonrisa muchas veces, tienen siempre pasión, religiosidad, un ímpetu oscuro.

Por ser un ateniense entre los atenienses, Sócrates se atrevió a señalarse límites y se decidió a no llevar las cosas al cabo, a pararse en el camino de la disolución; en una palabra, si se nos permite una paradoja, tuvo el valor de ser cobarde. Vio que era necesario, en plena carrera racional de jonios y sofistas, imponer el freno y la contención, el respeto y la interioridad. ¡Nada de traspasar los límites de la ciudad y de su religión! ¡Olvidemos que la moral y

la justicia racionales, las que Sócrates iba a descubrir y a formular, no tienen fronteras!

Sócrates hace el heroico esfuerzo de quedarse dentro, sabiendo bien que esto era limitarse, encerrarse, reducirse... Su muerte descubriría muy bien la sublimidad de esta moral, pues fácil le hubiera sido salvar la vida solo con recurrir, como Anaxágoras o Aristóteles, a la expatriación. Mas para él, que no era un extranjero, sino un legítimo ateniense, la emigración era imposible. Con emigrar se hubiera proclamado libre y desligado, como un jonio o un sofista más; la originalidad heroica consistía en permanecer fiel a sí mismo, quedándose sobre el suelo en que misteriosa, casi visiblemente, arraigaba su persona.

Sócrates, considerado racialmente, es un viejo mediterráneo. Sabemos por un testimonio [13] que los aristócratas le desprecian. Sus rasgos, en lo que vemos en los retratos, acusan un tipo nada nórdico. En alguna parte se le califica de lo que los alemanes llaman *ostisch* —ese tipo algo mongoloide que existe en Alemania oriental y en los países eslavos.

Se encuentra muy a gusto entre la gente. Aparte la conciencia de misión que le ilumina, ningún abismo le separaba de sus contemporáneos. Jamás incurría en la afectada superioridad de cualquier filósofo, por ejemplo [14], el académico Polemón, que se mantenía en el teatro impasible, indiferente; nunca se sorprendía de nada, y siempre conservaba el mismo tono de voz. Sócrates evitaba toda apariencia de hombre raro, y su mayor genialidad estaba en presentarse como vulgar, que aplaudía en el teatro, gritaba cuando los demás y tenía en la voz los cambios que en la misma cirscunstancia tiene cualquiera. Era un genio disimulado, el más genial de cuantos no quieren singularizarse y cumplen lo que cualquier otro, y en cada caso mejor que nadie.

En el momento histórico de Sócrates, Atenas atraviesa una crisis decisiva. La gente olvidaba una verdad, de fundamento religioso, que envolvía toda una explicación de la vida. Por la influencia de la nueva cultura, dejaba de ser cosa corriente y sabida la alta ciencia de los antepasados,

según la cual la vida es un tránsito, y hay que pasar este tránsito con decencia y al final salirle al encuentro al destino cantando un peán [15]. De la conciencia de este olvido estuvo llena la actuación de Sócrates, de tan profunda religiosidad. El fue de tremenda clarividencia, intuyendo los errores y los peligros que había que evitar.

Los atenienses sienten vagamente amenazada su tradición, en peligro las raíces mismas de su existencia, y enloquecidos, en medio de sus desastres políticos y militares y de los vaivenes de la revolución, terminarán por descargar su ira en el menos responsable de todo aquello por lo que el pueblo siente justificada incomodidad e inquietud. Esta será la motivación, como hemos de ver, del supremo choque entre Sócrates y su ciudad. Quienes están horrorizados por lo que ellos creen consecuencia de las novedades peligrosas, eliminan al único hombre que era capaz de medir la dirección y el alcance de esas novedades.

Una gran paradoja es que si el espíritu de Atenas no se extinguió más de prisa, y durante casi medio siglo aún se mantuvo profundo y sin aplanarse, sin reducirse a ese ideal de elegancia formal que vemos en Menandro, a Sócrates se debió precisamente. Sócrates le da a Atenas un Platón, en el cual viven aún y se subliman por última vez las relaciones religiosas y tradicionales.

Y Sócrates fue una víctima, como procuraremos hacer ver, del súbito despertar en los atenienses del sentido de la tradición. Batidos por la desgracia durante los treinta años de la guerra del Peloponeso, los atenienses, de repente, se dieron cuenta de los peligros que les rodeaban, de los insensatos y peligrosos cambios de gobierno. Una vejez repentina, pues vejez es tal sentido del papel que uno tiene que hacer en la historia, les dominó. Un pueblo que se había revolucionado totalmente en los primeros decenios del siglo v, que se había transformado de agrícola en comerciante e industrial, que había visto el suelo sagrado de la ciudad hollado por los persas, y los santuarios y templos incendiados y arrasados, que había orientado su gobier-

no hacia el imperialismo, se da de repente, una vez liquidada la gran aventura, cuenta de que los cimientos de su existencia están en peligro. Las ideas nuevas: la filosofía jónica, la sofística, ponen en peligro la santidad de las viejas leyes y costumbres, la democracia fundada en gran parte en el sorteo de cargos, la *eunomía* o paz basada en el respeto a las leyes, tal como Solón la había cantado hacía dos siglos. Entonces se produjo la reflexión en un pueblo que llevaba un siglo dedicado a progresar y que iba gastando sus reservas de vitalidad en una cantidad de aventuras un tanto excesivas para sus fuerzas materiales.

A Sócrates le parecen indiscutibles las viejas memorias atenienses: los vencedores de los persas, Temístocles, Pericles, Solón, todo el canon de la democracia oficial, y más lejos, como fondo mítico, Cécrope, Erecteo, la lucha contras los Heraclidas, Teseo [16]. La historia entera de Atenas la acepta y reconoce, y son para él como propias todas las glorias de la ciudad. Socrático será en otras cosas, pero no en esto, Antístenes, que decía [17] que en nada se diferenciaban de los caracoles y los saltamontes los atenienses, que eran, según la más venerable tradición, hijos de la tierra.

No obstante los siglos que habían transcurrido desde el uno hasta el otro, Sócrates recuerda de cerca a un héroe ateniense, Solón [18]. Naturalmente que ya en sus tiempos no aspira a ser un jefe del pueblo, ni tampoco pretende guiarle hacia la conquista y el dominio material de ninguna Salamina. Pero con su doctrina moral creía él también, como Solón, tener el secreto de la paz, de la concordia, de la *eunomía*. Como Solón, adoraba a las divinidades recibidas, deseaba la gloria y temía a Zeus, que gobernaba las nubes y después de la tempestad descorría siempre las cortinas del cielo azul. Pensaba Sócrates, como Solón, aunque interiorizase más esta creencia, que la justicia tiene una sanción divina y que el que comete un pecado termina siempre por pagarlo.

Es verdad que Solón confiesa con arcaica ingenuidad que ama las riquezas, mientras que Sócrates pertenece a una

época en que esta espontaneidad empieza a estar reprimida, y pesan sobre los impulsos toda clase de fatigas y desprecios. Sin embargo, ya Solón sabe que lo importante no es la riqueza, sino ganarla con justicia. Si hay tantas desgracias que acechan a los hombres, parece que estas no han llegado al mundo sino como contrapeso de tantas concupiscencias como mueven a los humanos, codicias que Solón, el fundador de la democracia ateniense, no comprende bien, pues canta bien claro:

Riquezas deseo tener, de verdad; pero injustamente ganadas
no las quiero; siempre por fin la justicia llega [19].

No es tan sencillo, claro y limitado el pensamiento de Sócrates; pero esta vieja moderación ática era la escuela de más altas verdades morales que Sócrates descubriría. Solo que por la diferencia de épocas, Sócrates se limitaría a combatir en Potidea y en Delion como un soldado de filas, sin llegar a capitanear al pueblo, como hizo Solón.

Solón había expresado la fe que los atenienses tenían en la protección de los dioses, y precisamente creían que era la protección de Atena la que había moderado los deseos de la ciudad, para no haber transgredido nunca lo que Zeus le había dado como parte ni haberse opuesto a la voluntad de los dioses. Era la protección divina la que había librado a Atenas de incurrir en la ὕβρις, en el exceso criminal que bullía en los codiciosos corazones de los atenienses y que más tarde les llevaría a sangrientas aventuras. Y, sin embargo, las discordias civiles no degeneraban muchas veces en derramamiento de sangre, ni tampoco Atenas padecía en los tiempos de Solón de la sangría de las colonizaciones. La ciudad entonces aparecía como un depósito de energía ancestral, de viejas y sólidas costumbres.

Cuando Solón echa en cara a los atenienses sus vicios, el gran error que halla es el de que han hecho egoístamente las tapias altas y se encierran demasiado en el fondo de sus casas. Con esto [20], consecuencia de las luchas sociales y

políticas, de la δυσνομία, Solón desea que se halle una manera de buen gobierno, que asegure la paz; un régimen que él llama *eunomía* y que creyó haber dado al pueblo. Para Sócrates no sería tampoco un problema ese ideal de gobierno, y seguramente que el gobierno de los tiempos de su juventud, cuando, como dice Aristóteles [21], «predominó el consejo de Areópago... y Atenas fue bien gobernada», le parecía el ideal, exactamente la *eunomía* que fundara Solón. El objeto de esa *eunomía* nos lo muestran bien claro los versos de Solón aludidos: se trata de que los ciudadanos no se vean obligados a levantar altos tapiales para defender sus propiedades, ni tengan que encerrarse en el último rincón de su casa, sino que disfruten de la plena comunidad ciudadana, de una vida en la que el individuo no se separe de los demás, ni se vea obligado a rodearse de una hostil cerca.

Solón preveía los peligros de la codicia, y recomendaba la moderación, la cordura de lo proporcionado [22]; las riquezas no son signo de nada, y vemos a muchos malvados que son ricos, y a gente excelente, pobre.

Solón sabía además que la justicia no falla, y procura desligar a la religiosidad popular de la idea corriente, según la cual los dioses podían ser arbitrarios [23]: si los atenienses han caído en servidumbre, son ellos mismos los culpables; no es que los dioses se lo hayan mandado por gusto, sino que son los mismos atenienses los culpables, porque tienen el ánimo demasiado inconsistente y frívolo. Como la nube [24] da la nieve o el granizo, y del brillante relámpago procede el trueno, lo mismo les viene a las ciudades el daño de las gentes que sobresalen demasiado.

De ese afán de explicarlo todo humana y racionalmente, es un heredero Sócrates, y tanto como de los secretos religiosos de Atenas y de las oscuras raíces que en la ciudad se perciben, participa Sócrates de esa claridad.

Por decirlo con versos de Solón, lo mismo sabe nuestro maestro que

siempre es oscura la mente de los dioses para los hombres [25],

que

Zeus atiende al fin de todo [26].

El fin de la vida y el objeto de sus predicaciones era semejante en Solón y en Sócrates, y si el primero dice que quiere

disponer la ciudad hacia lo mejor [27]

la vida del segundo es una lección constante de lo mismo, y sublimada a un plano más elevado todavía.

Si para la corrección y elevación de la ciudad es preciso atacar al pueblo con injurias y cantarle las verdades desagradables, Solón, como Sócrates, lo hace sin pensar en las consecuencias. Y hay que sacudir la tendencia del pueblo ateniense hacia un blando sentimentalismo y a servir siempre a lo más flojo [28].

Solón se comporta de un modo que prefigura a los reformadores filosóficos. Los reformadores filosóficos, los falsos herederos de Sócrates, querían actuar con los poderes y la maravillosa eficacia del creador de un ideal de paz y de buen gobierno para los tiempos más gloriosos.

Pero los grandes filósofos posteriores, que creían poder contar a Solón como uno de los suyos, se equivocaban, pues, como Sócrates, Solón no era solo un sabio racional e inteligente, sino un portador también de heredadas sabidurías; así cuenta a Creso [29] que la más alta felicidad es la que correspondió a Cléobis y Bitón, que, como es sabido, llevaron a su madre en carro, tirando ellos, hasta el santuario famoso de Hera, en Argos, y como la madre pidiera a la diosa que premiara con lo mejor esta acción de piedad filial, sucedió que los jóvenes se echaron a dormir en el santuario, y ya no se levantaron más, siéndoles la muerte premio de tan gran acción y la más alta felicidad que los dioses pudieron darles en pago.

Solón aparece, pues, dotado de una sabiduría extraña, comparable a la del Sileno, que dice a Midas que la más

alta felicidad es la de no haber nacido [30]. Y esa misma es la raíz de la sabiduría socrática, como es también la suprema sabiduría de los trágicos: sabiduría muy ateniense.

Ese vulgar y directo sentido de la inestabilidad y las azarosas vicisitudes de la vida, que constituye el fondo de toda sabiduría religiosa y popular, está viva desde Solón a Sócrates. Lo que se contaba de los dichos de Solón ante Creso era para Sócrates seguramente como una tradición sagrada. Así, aquello de que los griegos (o dígase mejor, los atenienses, y aun no todos los atenienses, sino los moderados y no imperialistas) tienen, regalado por un dios, un ideal de moderación [31] y un modo sin presunción y popular de sabiduría, nada brillante ni con arrogancias regias, sino moderado y basado en el conocimiento de los súbitos cambios de la vida. Por eso un ateniense sabe que no hay que enorgullecerse en las aventuras, pues pronto, como dice el poeta [32],

> rápida más que la de la mosca de abiertas alas,
> viene la vuelta.

Siempre es el futuro desconocido, y un ateniense no llamará feliz a nadie sino después de muerto y después de saber que ese feliz acabó bien. Es el destino, el *daimon,* el que da la felicidad, la *eudaimonía,* el tener precisamente una buena «parte», una buena «suerte», un «lote» bienaventurado.

Esta profunda sabiduría, que en los líricos de la edad arcaica constituye el fondo filosófico popular que más nos impresiona, se guarda en Atenas precisamente, y de ahí brota el lado pesimista, melancólico, resignado, irracional, religioso, que empapa el alma socrática y le da fuerzas para apoderarse de todo el racionalismo anaxagórico sin ser dominada por él.

De las sentencias que se atribuyen a Solón [33], varias podrían ser igualmente socráticas. Así, el «nada en exceso», el «estudia lo bueno», el «no pretendas tener más razón que tus padres», el «aconseja a los ciudadanos no lo más

agradable, sino lo mejor», el «honra a los dioses», el «juzga lo que no ves por lo que ves». En esta vieja sabiduría está el porqué de ese aire auténtico y primitivo que tiene Sócrates frente al racionalismo jónico.

En Solón aprendió Sócrates a mantenerse dentro de la ciudad, sin sentir la necesidad no ya de salir de sus fronteras, sino ni aun de encerrarse en sí mismo y buscar el aislamiento de los altos tapiales o el retiro al rincón de la intimidad.

«Vivió en público —nos cuenta un evangelista [34]—, en los paseos y los gimnasios y en el ágora a la hora del mercado, y todo el día estaba donde solía juntarse gente.» Pues Sócrates, lo mismo que el legislador Solón, no se había de retirar a una meditación individualizada, sino que respiraba en medio de la gente, y en la calle, viviendo su filosofía sin que le molestara el ruido.

No sabemos hasta qué punto puede ser verdad la anécdota que se cuenta de que, en serio o en broma, un cierto Glaucónides propuso [35] que la ciudad considerara a Sócrates como algo extraordinario, una especie de faisán o de pavo real del pensamiento, una *rara auis* de que enorgullecerse. Pues si la anécdota hubiera sucedido en realidad, desde luego que al maestro no le agradaría tal propuesta nada. En el fondo era tan poco vanidoso que se puede asegurar que no estaba muy convencido de ser, como lo era en realidad, una gloria ateniense. Los discípulos decían que, mucho más que un famoso Licas espartano, que se hizo conocidísimo invitando a gentes a sus banquetes cuando en las fiestas Esparta se llenaba de forasteros, Sócrates daba lustre a Atenas, pues hacía mejores a los que conversaban con él [36]. Bien es verdad que la gente no se lo agradecía mucho; pero podemos asegurar que tampoco él quería sacar partido para nada de ello, ni siquiera para hincharse con un poco de vanidad.

Era Sócrates demasiado enemigo de la individualización, de la separación, para fundar en su personalidad, tan fuertemente marcada como ella era, ninguna vanidad.

El lazo que le une a Atenas es demasiado fuerte y auténtico para que hubiera dejado de ser instintivo. A cierto Eutero [37], que volvía después de una larga expatriación, le dijo si no sería mejor buscar un trabajo en Atenas que le garantizara una vejez tranquila, en vez de la vejez azarosa del que ha gastado sus fuerzas en una guerra sin éxito y se encuentra sin agradecidos y sin amigos, pobre y desligado.

Sócrates recomienda a este ateniense desprendido del regazo de la ciudad que busque a un ateniense rico a quien ayude y sea útil con reciprocidad. Y cuando Eutero, que ya es un hijo del tiempo, un veterano de las guerras o de las navegaciones lejanas, un excombatiente desarraigado del mundo anterior, dice que no quiere ser esclavo de nadie, y que le molesta que nadie pueda pedirle cuentas, Sócrates todavía insiste en que haga las cosas bien y evite con ello las críticas.

Y sobre todo, ante alguien a quien las circunstancias desarraigan, Sócrates le aconseja que se quede en Atenas, sujeto a la vida de la ciudad, sin romper el cordón umbilical que Sócrates sentía era lo que le daba fuerza y autenticidad, lo que le hacía a él, más que a los jonios, más que a los sofistas, el padre de la filosofía y, en buena parte, de la religión futura.

De la misma manera, Sócrates tuvo que oponerse a su más íntimo amigo, el fiel y generoso Critón [38], que osó quejársele, como hombre individual, separado, de que la vida ateniense era molesta para el que quería dedicarse al cultivo de su espíritu.

Sócrates le recomendó, pensando sin duda en que ese era el camino de jonios y sofistas, que el que se preocupa de ser guardián de la justicia para el pueblo no debe olvidar la convivencia amable con todos. Pues la ciudad es como un ambiente sagrado, fuera del cual el individuo apenas es nada.

Si el ambiente de Atenas es verdad que era difícil y lleno de chismes, murmuración y envidias, y que un motivo de acusación ante el pueblo era simplemente el de no ser bien-

quisto, Sócrates no despreciaba las murmuraciones de la calle. Aunque no llegaba al extremo de Critón, que después de sentirse tan alejado de su pueblo, tan descontento y por encima, se ocupaba de adular a ciertos profesionales de la acusación en la envidiosa Atenas, así a Arquedemo, un hábil politicastro, el causante del lamentable proceso de las Arginusas, que de su mala lengua y de su prestigio como sicofanta hacía granjería para vivir regalado.

El ambiente de Atenas distaba mucho de ser lo que nosotros llamamos amplio. Los odios y las enemistades hervían en una caldera pequeña, en la que la convivencia no dejaba escapar a nadie. La ciudad tenía además, y con razón, fama de envidiosa. A cada grande hombre se ocupaba de azuzarle enfrente un rival; si Pericles fue casi un rey en Atenas, tuvo que aguantar en cambio bromas bastante pesadas [39]. A Sócrates se cuenta [40] que le opusieron como rivales a Antíloco y Antifón. Poco se sabe del primero. Antifón fue un sofista e intérprete de sueños, del que ya hablaremos. No eran los atenienses gentes que reconocieran fácilmente el verdadero mérito [41]. Correría con el tiempo el dicho de que los atenienses habían condenado a Homero, por loco, a una multa de cincuenta dracmas; a Tirteo, el maestro de escuela cojo, que enviaron a los lacedemonios como en burla, le tenían por un falsario, y a Astidamas, un resobrino de Esquilo, le habían levantado una estatua antes que a su gran tío [42]. La envidia era la salsa misma de la vida ateniense. Sócrates había nacido para morir víctima de esta envidia. Instrumento magnífico de esta envidia son los tribunales de Atenas. Una de las grandes y duraderas glorias de Ática son los oradores, es decir, los abogados y pleitistas. Cuando los tratadistas de derecho ateniense se ocupan del asunto, han de dedicar a los tribunales la mayor parte de su trabajo. Si en Aristóteles leemos las precauciones minuciosas que se tomaban para preservar a la justicia de fraudes y cohechos, nos daremos cuenta de que bien necesarias debían ser.

La vida de un ciudadano ateniense estaba llena de preocupaciones judiciales, pues aparte de muchas eventualidades de ser acusado (recuérdese que la profesión de denunciador o sicofanta estaba muy en boga y daba influencia y dinero), una tercera parte de los ciudadanos queda cada año adscrita a un jurado, y esto se convierte en medio de vida para los pobres y los holgazanes, que así se sienten dueños de vidas y haciendas de los demás.

No obstante este feroz predominio de la envidia, Sócrates no se sentía en modo alguno desvinculado. La tradición contaba [43] que varios tiranos, como el rey Arquelao de Macedonia, Eurîloco de Larisa, Escopas de Crannón, le habían invitado a sus cortes, deseosos de ornarlas con la presencia de una gloria ateniense; lo mismo Esquilo o Eurípides habían ido, como más tarde Platón, a buscar la gloria o la fortuna o el teatro para sus ideas, a sitios lejanos de la ciudad madre. Según esa tradición, Sócrates no quiso tener por admiradores a semejantes regios personajes, y se mantuvo independiente, despreciativo. Con un orgullo digno, como correspondía al precursor de todos los filósofos que basaban su orgullo es un sistema ético, Sócrates no podía huir de Atenas, ni siquiera condenado a muerte, pues su elemento era la ciudad, y huir a Tesalia, como le proponían amigos suyos, era hundirse en la barbarie [44].

Pues Sócrates no podía, como tampoco Sófocles, viajar *fuera de Atenas, porque no había* llegado al *racionalismo* que asoma en Platón cuando dice [45] que es el cuerpo lo que reside y se vincula en una ciudad, mientras que la inteligencia traspasa fronteras y llega a los astros y no se queda en lo que está cerca.

Mas para Sócrates, como veremos, no estaba tan claro como para Platón, mucho más influido por las corrientes místicas y pitagóricas, preocupadas con la inmortalidad, que el cuerpo y el alma fueran cosas tan contrapuestas y separadas, y, por consiguiente, su alma estaba mucho más prendida a lo cercano e inmediato.

Solón salió de Atenas, pero era en parte por necesidad política y en parte porque los ingenuos siete sabios creían que la verdad podía descubrirse no dentro del hombre, en su interior, sino viajando y recorriendo tierras exóticas. Sócrates, en cambio, nunca salió de Atenas. Menos que los ciegos y mancos y lisiados [46], encadenados al suelo, podía Sócrates salir del ambiente estrecho y reducido de la ciudad, tan áspero y desagradable, pero tan excitante y sano para él.

Fuera de sus expediciones con el ejército, en las que Sócrates tomó las armas como cualquier ciudadano, nunca había salido, salvo algún momento más, acaso condicionado asimismo por instituciones de la ciudad. Así parece que tomó parte en una teoría o peregrinación oficial que iba de Atenas a las fiestas del Istmo [47]. Y, finalmente, tal vez fue a Delfos [48], y este sería el único viaje de Sócrates fuera de Atenas, viaje que obedecería a una necesidad religiosa individual de Sócrates, y que probaría la especial relación que sus sentimientos religiosos tienen con el dios de Delfos.

La únión de Sócrates con Atenas es tan completa, que, aunque de ordinario no siente gran interés por su familia, halla una de las razones para permanecer en Atenas y esperar allí la muerte en vez de huir, en procurar que sus hijos no se vieran convertidos, de ciudadanos atenienses, en extranjeros [49].

Platón explica la unión de Sócrates con Atenas de una manera muy profunda, poniendo en boca de Menón [50] estas consideraciones: «Haces bien en no marcharte de Atenas, pues si de extranjero en otra ciudad te dedicaras a esa magia de la duda, te encarcelarían como brujo.» Sócrates notaba que un maestro de cualquier género de la sabiduría, para influir y no solo estar rodeado de vana admiración, no tiene que estar como un extraño. Platón le hace irónicamente decir, dirigiéndose a un sofista [51]: «¡Iguálate a la ciudad en que habites, y así, ahora hazte lo más semejante posible al pueblo de los atenienses, si quieres serle caro y tener influencia en la ciudad!»

La ciudad de Atenas, inventora de la vida civil y de la agricultura, verdadera madre, porque no, como las supositicias o falsas, parió sin tener las fuentes de alimentar, sino que dio a los hombres el cereal y el olivo [52], creadora de

> la rueda del alfarero y la cría de la tierra y el horno:
> los gloriosos cacharros, tan útiles en la casa [53],

que, como solía decir Aristóteles [54], después de haber inventado los cereales y las leyes, se servía de aquellos, pero no de estas, era para Sócrates como el agua para el pez. No podía vivir ni aun respirar fuera de ella, y los menudos detalles locales le servían de continuo motivo en sus exhortaciones morales. Al futuro general Ifícrates, por ejemplo, cuando todavía era muchacho, le animó a tener confianza y orgullo mostrándole el modelo de los gallos del barbero Midas que aleteaban prestos a luchar contra los de Calias [55].

Tan en su elemento se encuentra Sócrates en Atenas. Y tan poco hemos de imaginárnoslo como un desplazado de su época. Nada más falso que hacer de Sócrates una especie de reaccionario romántico, que se considera en un abismo de decadencia o viviendo en una indigna época degenerada [56].

Aunque no todo en él es conformismo, ni mucho menos. No es un vulgar acomodado, un hombre sin problemas ni inquietudes, un filisteo tranquilo [57]. La labor suya frente a sus conciudadanos es de sermoneo continuo, de crítica, de exhortaciones incansables. Una de las causas de su muerte fue, como veremos, que las gentes se cansaban de un personaje tan paradójico e inquietador.

Hasta la voluntad crítica y reformadora que hallamos en Sócrates tiene un sello bien ateniense. Parece que le preocupaba el porqué de la decadencia de Atenas [58]. Aunque el testimonio principal de esta preocupación sea muy dudoso [59], no cabe duda que al viejo Sócrates, educado en mejores tiempos, le iba a doler mucho la decadencia de Atenas,

su falta de respeto a los viejos y a los magistrados, su afición a los pleitos y las denuncias, su falta de sentido del deber político. Sócrates teme [60] que si Jenofonte participa en la expedición de Ciro el Menor, le resulte perjuicio a Atenas. Dada esta preocupación, no es nada disparatado aceptar que Sócrates mirara con simpatía al Areópago, cuyo poder había sido precisamente quebrantado por las nuevas tendencias democráticas. Fiel en el fondo a los sentimientos socráticos es el viejo de las *Leyes* platónicas [61], sumergido en la realidad ateniense, maternal, femenina, pasiva, entregada, cuando se abadona a las leyes con un cierto fatalismo, como si las leyes no las hiciese ningún hombre, sino la fortuna y los mil azares de la vida. Y, sin embargo, como en tercer lugar, junto al predominio de lo divino y del azar, los atenienses creían que en medio de la tormenta, cuando el viento y el mar parecen incontrastables, se intenta, sin embargo, gobernar la nave [62].

Pues en Atenas costó mucho introducir las ambiciones reformadoras puramente racionales, y aun cuando se le concedía a la razón lo suyo, no se olvidaba que las dos terceras partes de cada cosa no dependen de la razón humana.

Procuraremos ver cómo Atenas estaba virgen de pensamiento racional antes de Sócrates. Arquelao, el maestro de Sócrates, que hace como de enlace entre él y el jonio Anaxágoras, parece más jonio que ateniense, y debió de viajar mucho.

Es verdad que en el teatro, en Eurípides y en Sófocles, en el propio *Prometeo,* aparecen ya las preocupaciones racionales, sofísticas, en tiempos en que Sócrates aún era joven y estaba muy lejos de dirigir el pensamiento de Atenas. Pero el impulso hacia la racionalización y la conciencia venía de fuera, y esas ideas que asoman en los trágicos antes que en ningún otro documento ático, como los planos a cordel del nuevo Pireo, que Hipodamo de Mileto, un jonio, traza a mediados del siglo V, son cosas extrañas, que comienzan por deslumbrar a los buenos atenienses, como podemos ver de cerca en tantas y tantas criaturas aristofánicas,

que instintivamente desconfían de la clara, brillante y superficial razón.

En la elaboración doctrinal de las teologías y teogonías, a que la edad arcaica se entregó con frenesí, Atenas se mantiene aparte y aislada. En Sócrates la religión tradicional aparece en su pureza, sin concesiones siquiera a las corrientes místicas, que ya llevaban un siglo de influencia predominante en Grecia. La moralización de los dioses, un progreso del siglo VI, parece que a Sócrates le llega más bien a la forma racionalista de un Jenófanes que en la concepción mística que vemos, por ejemplo, en Esquilo:

> El gran Hades es el rector de los mortales
> debajo de la tierra,
> y todo lo ve con mente en la que todo queda anotado como en una tablilla [63].

Sócrates no había recibido estas doctrinas, y, fiel por una parte a los sentimientos religiosos de Atenas, infería, por otra, la moralización de los dioses, que estaba en el ambiente, de una concepción racional, según veremos.

Pero en la Atenas arcaica domina el silencio y la falta de expresión, mientras que en Jonia, en el sur de Italia, en las islas, en Argos, en la misma Esparta, el canto y la especulación se orientan hacia los problemas teológicos y de genealogías, y los profetas y sacerdotes purificadores preludian la filosofía.

Ferécides de Atenas, al menos en sus datos religiosos [64], no representa sino una sobria composición *a posteriori,* pues los atenienses se encuentran en una situación de inferioridad cuando cada ciudad comienza a gloriarse de sus famosos personajes religiosos de la edad arcaica, y ellos se encuentran con que apenas tienen ninguno.

Mas si vemos a Atenas, según la tradición corriente, entregada a un extraño purificador y ritualista, Epiménides de Creta, que limpió a la ciudad del crimen cometido con Cilón y los suplicantes, el buen sentido se impone, y así,

otro de estos profetas, Onomácrito, es expulsado por el tirano Hiparco porque se descubre que falsifica oráculos.

Si en la Atenas arcaica hubo un momento en que se practicaron los cultos místicos del orfismo, fue en tiempo de la tiranía, cuando pareció que iba a darse en Ática un prematuro dominio de la razón sobre la oscura e imprecisa vida de una patriarcal democracia, siempre recelosa de las personalidades demasiado clarividentes, y dispuesta a manejar el ostracismo contra el que se acreditara de demasiado inteligente para dirigir lo que no se puede soñar en dirigir con la pura inteligencia.

Un símbolo, sin embargo, de cómo Atenas se opone a las fuerzas de lo irracional es ver cómo la diosa de la ciudad es la que discute las exigencias de las Furias, que esgrimen muchas veces una moral irracional, fundada en el horror primitivo a la sangre vertida. Y por la misma tendencia, parece que Solón protestó [65] contra las actividades mágicas del purificador Epiménides.

La conducta de Atenas, antimágica, pero no superficialmente racionalista. es quitarle los derechos a las viejas y misteriosas divinidades, pero llamándolas con un nombre honorífico y sin cometer la insensatez de despreciar su fuerza. La moral de la *Orestíada,* y lo que da a esta trilogía su mayor grandeza, es la sabia manera con que, sin romper una moral sagrada, se la dulcifica, se la hace más humana, menos esclavizante, pues los humanos consiguen librarse del vaho horrible de la sangre.

Por una especie de magia suprema, liberadora de los terrores primitivos, la diosa Atena encadena los peligros que podían venirle a la ciudad de la ira de las divinidades infernales:

nos os irritéis —les dice la diosa—, ni esterilidad
causéis con riego divino
de escarchas devoradoras de las semillas.

Y en cambio, como garantía de que no harían daño a la ciudad:

Yo os prometo con todas las formalidades
sedes y asientos para la justicia del país,
y ocuparéis tronos firmes, sentadas en el hogar,
y allí seréis alimentadas con honores por estos ciudadanos [66].

Esta prudente actuación de la diosa de la ciudad, esta conciliación suprema entre la magia y la razón, los misterios y la serenidad para la vida humana, es lo que representó el genio ateniense. Y tan fiel a él como la misma diosa fue Sócrates, según procuraremos demostrar.

Cuál era una de las realidades más vivas de la religión popular de Atenas nos lo dice el viejo ateniense que pide en la ciudad ideal de las *Leyes* platónicas [67] el máximo respeto y veneración para los dioses infernales, para Plutón y toda la religión subterránea que pervivía en el alma ática.

Pero no necesitamos acudir a las grandes síntesis y a las ideas generales para demostrar la solidez de los vínculos que atan a Sócrates con la ciudad. Diógenes el Cínico [68] sostenía que los grandes espectáculos teatrales de las fiestas dionisiacas eran solo asombro para los tontos. En cambio los certámenes artísticos de Atenas le interesaban de verdad al ciudadano normal que era Sócrates. Por ejemplo, sentía el orgullo que los demás ciudadanos ante los triunfos del coro ateniense que iba en la procesión marítima a Delos [69]. ¿Por qué —se pregunta— nadie podía competir con la comitiva ateniense? No era por las buenas voces, ni por la belleza corporal de los danzantes, sino por la ingenua raíz del obrar ateniense que Sócrates reconoce como motor: el afán de gloria. En esto es en lo que los atenienses estaban por encima de todos los otros, y Sócrates acepta gozoso la voz común, sin tratar de distinguirse ni de oponerse al vulgo.

Y en la ciudad vivió, en una época en que fue la plenitud y el comienzo de la decadencia. Conoció la gloria y la tensión de las mayores creaciones atenienses. Los años de la infancia de Sócrates supieron de las grandes victorias de Cimón, que sacaba las más gloriosas consecuencias a las guerras médicas y engrandecía Europa a costa de Asia. La

gran victoria del Eurimedonte, que fue lograda a la vez por mar y por tierra, ocurrió (466) cuando Sócrates era demasiado niño para que pudiera vivirla. Pero un tiempo heroico y feliz rodeó los primeros años del maestro, cuando iban abriéndose sus ojos y despertando su inteligencia y sus sentimientos.

Oiría todos los días hablar de Cimón, de sus campañas, de la liberación de las ciudades griegas de Asia de las garras del dominador persa. Oiría a la gente del pueblo, a los amigos de su padre, quizá al mismo padre, de batallas heroicas, de un ideal generoso para una Atenas que seguía siendo la heredera digna de los luchadores de Maratón, la que sostenía a los griegos en línea frente a los bárbaros.

Las campañas siguieron, a pesar de que otros pueblos helenos no comprendían el sueño de unidad que ilusionaba a Atenas, y tendría Sócrates veinte años (449), cuando Cimón caía, en la batalla de Salamina de Chipre, cerrando unos tiempos gloriosos. La guerra de ofensiva contra los persas había terminado. En el joven Sócrates sin duda que los hechos de Cimón constituyeron un recuerdo imborrable. Quizá en la simpatía que Sócrates sintió siempre hacia Esparta, en su orientación política más bien tradicional y enemiga de novedades, en su crítica moderada de las instituciones democráticas y en su respecto por la vieja moral, hay que ver la influencia de la política de Cimón [70].

A los tiempos de Cimón sigue en Atenas la época de Pericles. Sócrates tiene veintisiete años cuando el nuevo astro político brilla en todo su esplendor. Atenas se siente original y envidiada en su constitución [71], modelo de los demás y no imitadora. Son los tiempos equilibrados en que del poder participan todos los ciudadanos, y de la manera más independiente de las condiciones económicas de cada uno, pues con una multitud de sueldos que en concepto de indemnización por los jornales perdidos se reparten entre los ciudadanos por ser jueces y por asistir a las asambleas, con un tremendo gravamen para el tesoro del Estado, se consigue que los ciudadanos, lo mismo pobres que ricos, intervengan

en las tareas políticas. Atenas vivió aquellos años de Pericles en un orden tal, que guardaba celosamente las leyes, incluso las no escritas, las leyes de equidad, que garantizaban al ciudadano de la injusticia. Después, también el Estado se ocupaba de las fiestas públicas, de las procesiones y las representaciones teatrales, en las que un arte elevado hacía olvidar las penas. El comercio aseguraba a Atenas el disfrute de todas las cosas del mundo. Los ciudadanos eran educados abiertamente, sin imponerles una presión deformadora, con lo que Pericles podía enorgullecerse de la entusiasta y plena adhesión de los ciudadanos.

Todavía en la juventud de Sócrates el amor a la cultura era sin molicie, y la afición a lo bello, sin extravagancia. La gente era educada para que conociese los peligros y las dulzuras, y, sin embargo, de tal modo que no se acobardara ni se ablandara.

Podía además Atenas, todavía en aquellos tiempos, tener un imperio marítimo fundado en la colaboración espontánea y en la mutua ayuda, y por ello asentado en las más firmes bases.

Los ciudadanos rendían más para la ciudad precisamente porque se les dejaba más en espontáneo juego de sus facultades, y era como en agradecimiento por lo que el ciudadano aceptaba con más gusto que el de ninguna otra ciudad de Grecia el sacrificio de su hacienda y de su vida.

Era este sereno valor de los ciudadanos derrochado en continuas campañas: en Egina, en Mégara, en Beocia, en Fócide y Lócride; en rebeliones de las islas, como Lesbos y Samos; en batallas como las desgraciadas de Tanagra y Coronea, y el desastre de Egipto en 455, el que probaba las excelencias de la constitución democrática y aseguraba la grandeza de la ciudad.

Todo esto se fundaba, desde luego, en una relación del individuo con el Estado mucho más estrecha que cuanto podemos imaginar. Sin embargo, fue en los años de la juventud de Sócrates cuando ese lazo se aflojó más. Y Pericles, en un discurso que pone en su boca el historiador

Tucídides [72], tenía que recordar a los atenienses que más ventura sacan los particulares de que toda la ciudad esté próspera que de su propia prosperidad cuando la ciudad se derrumba, pues es evidente que por feliz que sea un particular las desgracias de la ciudad le arrastran, mientras que en una ciudad próspera más de una de las desgracias privadas puede ser remediada.

Podemos bien imaginar que Sócrates, ciudadano a la antigua, que no veía con buenos ojos la marcha hacia una democracia imperialista, acentuada durante la jefatura de Pericles, que consideraba varios de los dogmas democráticos, según veremos, así la designación para los cargos por sorteo y el derroche de dinero que suponían los sueldos e indemnizaciones, como cosas absurdas e injustificadas, comenzó en ese momento a reaccionar y a tener ideas propias en política. Platón [73] le hace decir a Sócrates que la constitución de Atenas es más bien una aristocracia; pero esto supone una elevación de todos los ciudadanos, pues el fundamento de la igualdad ante la ley es la igualdad en el nacimiento, o sea la nivelación de las clases, lo cual no les debía disgustar, en el fondo, a los socráticos [74]. Precisamente por ir en contra de una plebe que se desligaba cada vez más de la ciudad, que racionalizaba progresivamente las venerandas instituciones heredadas, por oponerse también a quienes en nombre de las nuevas ideas querían reformar el Estado —y de esto hubo mucho en las revoluciones a que los desastres de la guerra del Peloponeso condujeron a partir de la catástrofe de Sicilia—, se encontró solo y comenzó a ser individualista.

La ruptura del lazo del hombre con la ciudad se consumó en los años centrales de la vida de Sócrates, años todavía oscuros para nosotros. Entonces los personajes de Sófocles ya tienen ἦθος; caracteres individuales dominan la escena, en vez de los viejos y algo impersonales héroes del teatro de Esquilo. Muchos sabios modernos han dicho que fue Sócrates un creador de ese individualismo [75]; más bien se puede decir que fue la aparición del individualismo

la que dejó solo a Sócrates, quien deseoso de seguir fiel a la comunidad sin desprenderse del lazo que funde al individuo con ella, resultó el más individualizado de todos, el más firmemente contrapuesto a las gentes que coincidían gregariamente —y perdónese la paradoja— en el mismo afán de distinción y dispersión. Cuando las gentes perdían el respeto a lo divino y lo humano, y la vida humana misma no merecía respeto ninguno, ni el acogerse a la protección de los dioses servía para nada [76], la guerra y la necesidad que ella engendraba fue maestra de crueldad e impiedad. El vulgo mismo se ha hecho sofista, dirá Platón [77].

Lo vulgar hubiera sido proclamarse, como cada uno, libre y desligado. Lo que le individualizaba y le convertía en héroe de la constancia y de la firme adhesión a lo heredado fue callar y quedarse hasta la misma muerte. Con bastante gracia un sofista tardío [78] dice que es el pueblo de Atenas, y no Sócrates, el que corrompió a Critias y Alcibíades. En Sócrates subsistía ese espíritu tradicional, receptivo, conservador, vital, que guarda mejor que los hombres, siempre más racionales, ese mundo en que viven las mujeres y los niños.

El bueno de Cicerón [79] le aplica con la mejor intención un calificativo que a Sócrates no le hubiera gustado nada: le llama *cosmopolita,* «ciudadano del mundo». Era hacer a Sócrates filósofo en el sentido ulterior de la palabra, pues el inventor del término no es otro que Diógenes el Cínico [80].

# Capítulo III
# CAÑAMAZO DE DATOS

*Mors potentior erat quam uita.*

*De duplici martyrio* (atribuido a San Cipriano), cap. 16.

Sócrates mismo nos cuenta que él nació en una ciudad que tenía más de diez mil casas [1]. Calculando por el número de soldados de Atenas se llega a la conclusión de que el número de habitantes sería de unos doscientos mil, aparte los esclavos.

Es verdad que en la Europa actual, incomparablemente más poblada, hay muchísimas ciudades mayores y que una de trescientos o cuatrocientos mil habitantes no significa una aglomeración urbana de especial importancia. Pero si es verdad que en aquel momento Atenas era la ciudad más importante de Grecia, y que solo en el Oriente hubo metrópolis superiores, no deja de merecer tenerse en cuenta que una ciudad de ese tamaño, en un clima de vida al aire libre, gastando las horas en el mercado y en las asambleas y tribunales, en un ocio que los modernos apenas imaginamos, era un lugar en que todo el mundo se conocía. No es bastante comparar a Atenas con las ciudades modernas como Roma o Madrid, por no hablar de las inmensas París, Londres, Viena, sino que aun las ciudades

de provincia nuestras dan ocasión a un roce entre los habitantes mucho menor. La ferocidad de la política ateniense, el encarnizamiento personal de sus querellas en la época socrática, resultan de las proximidades casi aldeanas que el roce entre los humanos toma allí.

El propio Sócrates dijo una vez [2]: «Yo soy hijo de una excelente y tremenda partera que se llamó Fenárete.» Sabemos que de un matrimonio anterior con un tal Queredemo tenía Fenárete un hijo, Patrocles, que era *athlotheta* en 406/5 [3]. Fue después de viuda del padre de Sócrates cuando hubo de dedicarse al oficio de partera [4]; supónese, con razón [5], que obligada por la necesidad.

El padre sabemos que se había llamado Sofronisco. Era un escultor de taller, un artesano, que no se codeaba con los señores que constituían la aristocracia del demo [6]. Con una cierta ironía habla el Sócrates platónico de una genealogía divina que le enlaza con el héroe Dédalo, el inventor de la escultura y la técnica [7]; quizá el demo natal de Sócrates es vecino del demo llamado Dedálidas [8]; basta, sin embargo, con la relación religiosa que el oficio de los escultores podía tener con el héroe patrono. Cada ateniense heredaba de su padre la adscripción a un *demo*, a una aldea o distrito, que era constitucionalmente una división administrativa de los ciudadanos.

Como Arístides el justo, Sócrates era del demo de Alópece [9], arrabal que estaba situado en el camino de Atenas al Pentélico, lo que explica que allí viviera, como otros del oficio, el escultor Sofronisco.

Hace un siglo, cuando era moda reducir las personalidades históricas a mitos solares o cosas por el estilo, un estudiante se presentó al gran filólogo Boeckh y le declaró haber descubierto que Sócrates no había existido:

«Sócrates —explicó [10]—, o sea el «dominio de la sana» razón, es el hijo de Sofronisco, que representa a la Sofrosine, aunque no es todavía sino un diminutivo de Sofrón («prudente»), y su madre es Fenárete, que es «la que trae a la luz la virtud, la partera de la virtud.» Se podría aña-

dir —dice Wilamowitz— que en el demo natal de Alópece o Vulpejera se alude a la doblez del ironista.» La ocurrencia —comenta este último autor— es disparatada, pero da que pensar.

Sobre la fecha del nacimiento de Sócrates, los autores antiguos están contestes [11] en que sucedió en el año 4 de la Olimpíada 77 (o sea en 469/8), el día 6 del mes Targelión, cuando los atenienses purifican la ciudad con ritos muy primitivos, entre otros el de la maya, en primavera, antes de la recolección, y fecha, según los de Delos, del nacimiento de Artemis [12]. Esta determinación del año natal de Sócrates se basa sin duda en la afirmación que él mismo hizo cuando iba a morir, diciendo [13] que tenía setenta años.

Sócrates parece que comenzaba por no sentirse a disgusto en este mundo. Se cuenta que solía repetir que estaba agradecido a la fortuna por tres cosas: primero, por ser hombre y no animal; segundo, por ser varón y no mujer; tercero, por ser griego y no bárbaro [14]. Es verdad que el dicho es un tópico que se atribuye a otros filósofos, por ejemplo, a Tales; pero no es inverosímil que Sócrates dijera eso, y más cuando están mejor atestiguados dichos suyos que respiran el mismo espíritu. Así se nos cuenta [15] que le dijo a su hijo mayor, mucho más tarde, cuando la vida había pesado duramente sobre Sócrates, que debía estar agradecido a la madre porque le había traído al mundo [16].

Esto era una doctrina sólida en el maestro, quien otras veces hace semejantes afirmaciones optimistas. Así, cree que debemos estar agradecidos cada uno a nuestros padres, que nos sacaron de la nada en que nos hallábamos, para colocarnos en el mundo a contemplar tantos bienes y a traernos al disfrute de nuestra parte de ellos [17].

Nació de buena constitución, sano y fuerte, y no hay memoria de que padeciera enfermedad ninguna en toda su vida [18]. Los *Problemas* aristotélicos [19] cuentan a Sócrates, no sabemos con qué fundamento, entre los temperamentos melancólicos: es el temple de los héroes y de los filósofos; Áyax y Belerofontes fueron melancólicos, como también

Empédocles y Platón, y como muchos «hombres ilustres en política, en poesía, en las artes». La vieja educación ateniense, que le hacía a Aristófanes acordarse con nostalgia de los tiempos pasados, había hecho de Sócrates un entusiasta de los ejercicios físicos [20]. No era un despreciador del cuerpo, ni mucho menos, y se falsificaría la imagen de Sócrates si se atribuyera su renunciación y modestia a cualquier género de ascetismo.

No nació Sócrates entre las gentes ricas ni nobles de Atenas. No era un aristócrata como Platón ni como Sófocles o Esquilo, ni siquiera un burgués de familia rica como debía ser Aristófanes y luego sería Demóstenes. Su padre era un artesano, un *bánausos,* un hombre dedicado a un trabajo servil. Platón se habrá de esforzar, con fines apologéticos [21], en atribuir en el *Laques* a Sócrates una posición social elevada; así procura contrarrestar las calumnias de los cómicos. Por lo demás, Sócrates sabemos que era hoplita, es decir, soldado de los que podían equiparse a su costa con armadura pesada, a lo cual estaban obligadas las tres clases superiores de ciudadanos y exceptuada la última. Esto supone que Sócrates tenía una renta anual de doscientas dracmas por lo menos, lo que no era mucho si tenemos en cuenta que los precios habían subido desde que Solón había establecido las clases del censo.

Sin embargo, en la Atenas del siglo v la educación estaba al alcance de un artesano. Los ciudadanos libres frecuentaban la escuela, donde recibían enseñanzas que comprendían la lectura, practicada sobre los textos de los poetas nacionales (Homero, Solón, Hesíodo), el cálculo elemental, la música, la gimnasia. La ciudad, por su parte, estimulaba la educación física, con vistas al servicio militar. La educación del sentido artístico estaba en el ambiente, y el canto coral, la lanza, los espectáculos de tragedia y comedia, los certámenes gimnásticos, eran ofrecidos pródigamente por el Estado, que además, con templos suntuosos, embellecía la ciudad cada día, aun antes del gran momento

de Pericles [22], en los tiempos de la infancia y juventud de Sócrates.

Por otra parte, confluyen en Atenas, en tiempo de Sócrates, diversas corrientes que la transforman en hogar de la ciencia. Y, así, no es contrario en manera alguna a la realidad histórica, que el Sócrates platónico confiese en una ocasión [23] que tenía conocimientos sobre geometría, astronomía, dialéctica y armonía. Cuando vivían en Atenas el astrónomo Metón, los músicos Damón y Konnos, los sofistas Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias, el matemático Teodoro de Cirene, bastaba el ambiente de conversaciones y descubrimientos para perfeccionar hasta alto grado la educación de quien teniendo curiosidad no estaba absorbido por ninguna obligación de trabajar.

Los peripatéticos, por lo demás, han forjado una verdadera novela, según la cual Sócrates fue ni más ni menos que un verdadero *bánausos* —con el sentido despectivo que siglo y medio de cultura intelectual cada vez más orgullosa habían ido acumulando contra los trabajos manuales—, un hombre sin educación, ignorante, sin dominio alguno de las pasiones [24].

Incluso llegaron a deformarse estas historias en la leyenda de que Sócrates había nacido esclavo [25]. En la primera mitad del siglo v, ser cantero o ejercer cualquier otro oficio artesano no era tan despreciado como después de que el desarrollo del comercio y la gran industria y la corrupción política habían creado una gran masa de ciudadanos exentos de todo trabajo manual.

Por otra parte, como suele suceder en las épocas de transición, en tiempo del padre de Sócrates duraba el hábito arcaico de considerar al artesano como artista, o, mejor dicho, al artista como artesano. Un *bánausos* pudo casi parecer que eran Mirón o Fidias.

Es curioso hacer notar que ni acaso fue necesaria una llamada de la vocación para que definitivamente se alejara Sócrates de la escultura. Posiblemente fue la gran revolución del arte la que redujo a Sócrates a desencantarse de la

tradición familiar. Algunas fechas en la evolución de la escultura de Atenas[26] nos enseñarán a comprender el deslumbramiento que Sócrates, tal vez aprendiz de escultor en el taller familiar, debió de sentir ante las nuevas manifestaciones del arte, que reducían el artesanado arcaico a una antigualla. Fidias ya había comenzado a producir, antes de que Sócrates naciera. La estela anónima que representa a la diosa Atena melancólica debe ser del tiempo en que el maestro vino al mundo. Mirón comienza también por entonces. Del mismo tiempo son los grandiosos frontones del templo de Zeus en Olimpia. Hay que pensar que en el transcurso de veinte años lo que las escuelas atenienses habían producido (las graciosas cores de la Acrópolis, la Atena de Endoios, los tiranicidas...) quedaba tremendamente anticuado. Era una vida nueva, figuras en libertad, en movimiento, un soplo desconocido, que no ya la magia de los tiempos de Dédalo, sino el arte y las reglas racionales, infundían al mármol y a los bronces. Sócrates encontraría aquello racional e individualista. Si había, por consiguiente, que teorizar para ejercer el oficio paterno de cantero, bien se podía ampliar el horizonte de la teoría y dedicarse a la especulación filosófica, a la investigación de la verdad.

Al fin y al cabo, Sócrates estaba preparado para teorizar como el que más. La educación necesaria no era entonces muy complicada, y nada tenía de libresca[27]. Aún para Platón, los libros apenas existirían. Sólo en los tiempos de Aristóteles los libros comenzaron a ahogar al hombre y la ciencia enmudeció, y en lugar de nacer espontáneamente en el diálogo, se convirtió en cosa que se adquiere misteriosamente en la soledad del cuarto de estudio. Y eso que los antiguos leían en voz alta y no habían llegado a nuestra manera inmaterial, casi diabólica, de leer sin pronunciar.

Con esa educación, que no consistía en largos estudios, sino en el conocimiento de viva voz de unos pocos poetas y en tener bien abiertos los ojos a lo que sucedía a su alrededor, Sócrates se apresuró a dejar el cincel, si es que alguna vez lo manejó. Se le atribuyen[28] unas toscas imá-

genes de las Gracias, de las que precisamente un ejemplar hallado en la Acrópolis de Atenas, después que se puso en relación con un pasaje de Pausanias, hizo pensar que teníamos el original, o poco menos. Es lo probable que no hayamos tenido esa suerte, pero arte de este adocenado y vulgar sería el del taller del padre de Sócrates, como el de todos los talleres del mundo, en cuanto no los vivifica la influencia directa de un gran artista. Si estos talleres llegaron a producir maravillas como las estelas del siglo IV, siempre es porque copian, siguen, imitan a los creadores geniales de formas artísticas. Sócrates se encontraría con que, en su momento, la creación arcaica, creación esencialmente comunal, de taller, sin rasgos individuales, había, so pena de degenerar en rutina, de procurar aprender individualismo y racionalismo de los grandes maestros. El canon de Policleto, es decir, un tratado teórico, como no escriben nunca los arcaicos, debió de aparecer sin duda en la infancia de Sócrates [29].

Una leyenda tardía, también surgida en los círculos peripatéticos que se divirtieron en atribuir rasgos ridículos a Sócrates [30], supone que quien le liberó de los trabajos manuales fue Critón, el cual, enamorado de la gracia que mostraba el futuro filósofo, lo crió y educó libre de la obligación del trabajo manual. La anécdota es absolutamente inverosímil.

Mas el hecho es que ni aun estas anécdotas falsas nos dicen nada de la infancia de Sócrates. Parece como si el maestro hubiera nacido viejo, sin infancia. Esto es consecuencia de varias razones, que procuraremos desarrollar más adelante: en primer lugar, porque Sócrates se distingue e individualiza tarde, de acuerdo con la conservación en Atenas de la vida comunal e indiferenciada; después, porque nuestros documentos sobre Sócrates todos son tardíos; finalmente, porque en verdad Sócrates tiene un carácter anticuado, más viejo de lo que se gastaba en su tiempo. Nadie creería que Eurípides sea diez o quince años mayor que él. Es verdad que es el primer ático que entra con

pie firme en el estudio de la sabiduría racional, pero también lo es que el torbellino de la guerra del Peloponeso favorece en Atenas *el desarrollo de gente ultramoderna*, peligrosamente civilizada, tipos tan desarraigados y sin escrúpulos como Alcibíades o Critias.

No hay por eso que esperar que en su juventud Sócrates se distinguiera mucho de los demás. Recibiría la educación del ciudadano, y su carácter resignado y sin ambiciones de lo exterior tampoco le haría distinguirse.

Retrato de Sócrates tenemos uno, literario, que nos es presentado no sin ironía:

—Miradme —dice Sócrates, según un testigo[31]—: ¿no es hermoso lo que sirve bien para su fin? ¿No es esta adecuación a su destino la común nota de hermosura en un hermoso caballo, un hermoso escudo, una hermosa vaca, una hermosa lanza? Pues siendo así, no son los hermosos tus bellos ojos, Critóbulo, sino los míos, que como están *salientes al modo de los del cangrejo, ven más y mejor*. Y no son las bellas tus narices regulares, sino las mías, chatas y con los agujeros de frente, para recoger mejor los olores, que es para lo que los dioses nos dieron narices. Y no es lo mejor tu boca fina y regular, sino la mía, que muerde mejor, y con sus labios gruesos también sirve mejor para besar. Una prueba la tienes en que las Náyades son diosas, y, sin embargo, paren hijos semejantes no a ti, sino a mí: los silenos.

Estos ojos se nos quedan muy bien grabados en el recuerdo: «El joven no es hermoso —le dice una vez a Sócrates un geómetra[32]—, pues se te parece en lo chato y en tener los ojos saltones, aunque no llega al extremo que tú.»

Muchas veces fue sin duda comparado Sócrates a los silenos[33], y seguramente que a su espíritu ironista no le disgustaba la comparación. Para un ateniense, parecerse a los sátiros del drama satírico, que decían sentencias y obscenidades y que en los cacharros muchas veces eran pintados como portadores de sabiduría o como pequeños diablejos sensuales, no era sin duda desagradable. «Sócrates —dice

Alcibíades en la maravillosa versión platónica [34]— se parece a esos silenos flautistas que se esculpen sentados, y que son como juguetes que llevan la buena suerte. Se abren estos silenos por la mitad y bajo su exterior burlesco se oculta la imagen de un dios. Bajo una tosca cobertura se encubre un misterio divino. Sócrates se parece, además, al sátiro Marsias. Hay en él esa atracción extraña del genio artista [35].

De ese Sócrates comparable a un sátiro tenemos también representaciones en antiguos mármoles. En la decadencia de la antigüedad le correspondieron tantos bustos, recordándole en bibliotecas y palacios, que varias copias han llegado a nosotros. La ciencia arqueológica [36] nos ha ayudado a entendernos en esta cuestión, y a través de estas copias nos podemos remontar a un tipo más primitivo y menos idealizado, representado por el bronce de Munich, y a otro tipo que el escultor Lisipo fija, idealizando rasgos y acercándolos al carácter de un sátiro, en una estatua que sabemos estaba en el edificio donde se formaban las procesiones, en Atenas [37].

Los antiguos repiten [38] una anécdota que se basa en la preocupación de la antigua ciencia fisonómica por determinar el carácter humano a partir de los rasgos exteriores. Un adivino sirio, Zopiro, según esa leyenda [39], le dice a Sócrates, a quien no conocía antes, que su rostro le denunciaba como estúpido y libidinoso. Los espectadores se ríen ante la aparente equivocación, pero Sócrates confiesa que es verdad, y que solo la educación le ha permitido superar estas malas inclinaciones. En realidad se enuncia aquí el tema de la educación y su alcance, tema caro a todas las filosofías éticas; en historietas así se basarán las fantásticas biografías de Sócrates por psicólogos del peripatetismo.

Pero aún nos falta mucho tiempo para llegar al Sócrates con estos rasgos fijados. Volvamos aún a preguntarnos algo sobre la infancia y juventud de Sócrates.

Los peripatéticos del siglo III a. de C., en su afán de trazar una figura desatinada de Sócrates, le acusan de tener una

naturaleza llena de pasiones y malas tendencias. Aristóxeno le llama colérico [40], usurero [41], sensual y dominado por deseos homosexuales [42]. De todo ello, en el viejo Sócrates que nosotros llegamos a conocer algo de cerca, no queda nada. Pero cabe pensar que todos esos pecados y viciosas tendencias no llegaron a dominar nunca con fuerza en el alma de Sócrates. Algunas de esas acusaciones, como la avaricia, son simplemente absurdas; sobre la cólera tenemos anécdotas que nos prueban lo contrario: Sócrates es el hombre de buena pasta, libre de ira. En una ocasión alguien le dio una patada. Cuando uno de los presentes se extrañó del silencio de Sócrates, este hubo de responderle: «Si un asno me da una coz, ¿crees que le voy a llevar a juicio?» [43] Cuando se encontraba con un amigo encolerizado, se sonreía, ponía la mirada más benévola que nunca y, como la nave ante la tormenta, doblaba hacia el lado más seguro y calmo del promontorio, hacia donde la ira de su amigo dejaba un resquicio de benevolencia [44].

Una vez [45] Eutidemo volvía del gimnasio y se presentó en casa de Sócrates. Allí estaba el filósofo rodeado de su mujer e hijos. Ella estaba furiosa, le insultaba, y terminó por volcar la mesa. Eutidemo se retiró, asustado. El filósofo se conformó con decir fríamente a su mujer: «Tú no le habrías aguantado eso ni a una de tus gallinas que hubiese entrado revoloteando. Yo no me enfado.»

Otra vez, según se cuenta [46], increpó violentamente a Sócrates, para terminar llorando y abrazada a su cuello. «¿No decía yo —explicó entonces el maestro— que cuando Xantipa truena termina siempre por llover?»

Y cuando el elegante Alcibíades le dijo que cómo soportaba a Xantipa siempre injuriándole, Sócrates le dijo:

—Pues lo mismo que uno se acostumbra al ruido continuo de una polea de pozo; como tú aguantas el graznido de tus gansos.

—Pero —le interrumpió el *dandy*— me dan huevos y crían.

—También me da a mí Xantipa hijos —terminó el filósofo, que tenía en el fondo, sin duda, su ternura [47].

Cuando una vez ella, en plena plaza, le agarró con violencia del manto, los conocidos que lo veían le animaron a que se defendiera.

—Eso quisierais —dijo a los mirones [48]—: ver un combate entre nosotros.

La moderación de Sócrates ante el carácter violento y vulgar de la buena de Xantipa se desarrolla como tópico en toda la literatura antigua sobre la ira. El dominio de esta pasión se representaba, no sin algún perfil grotesco, en el contraste de esa famosa pareja, convertida en ejemplo para disuadir a todo filósofo del matrimonio. En estas anécdotas inventadas es muy poco lo que se nos revela de la vida familiar.

Un autor de memorias [49] presenta al propio Sócrates procurando conciliar a su primogénito con el violento carácter de su madre. El hijo lo compara con el de una fiera, pero Sócrates le obliga a reconocer que ella todavía no le ha mordido ni coceado, sino que, como madre, le ha tolerado muchas molestias, y, en último término —le dice—, las injurias y frases duras son simplemente como las que un actor dice a otro en una tragedia, que no corresponden, naturalmente, con las obras.

Con estas anécdotas nos sucede siempre que vamos a dar a la vejez de Sócrates. Es muy poco lo que de su juventud sabemos, y cuando se trata de recoger rasgos de su carácter, nos hallamos siempre con el tipo que se fija en los últimos años. Naturalmente que en estos, cuando se trata de una gran personalidad, hay una sublimación. El esfuerzo de toda una vida por ganar conciencia y por fijar las normas éticas a que esa vida se ajustaba, cada día con mayor perfección, es evidente que incluso crea carácter allí donde no lo había. No es por eso del todo legítimo recoger como rasgos permanentes los de la vejez, ni imaginar que el carácter de Sócrates estaba ya como en germen en aquel joven criado en tiempos aún, en Atenas, casi arcai-

cos, y que lo que hizo fue, a lo largo de una vida de setenta años, y a precio de una muerte voluntaria en parte, y lógica por lo demás, crearse una personalidad, sacándola tanto de sí *mismo* como de todo lo que él vivió y aprendió, es decir, de todo lo que le rodeó durante un tiempo tan extraordinario como el siglo v.

Tenemos, sin embargo, que procurar acercarnos a Sócrates a través de las anécdotas, que todas se refieren a los últimos años, cuando la personalidad del maestro estaba fijada y hecha. Si descontáramos por principio estas anécdotas, nos habríamos de quedar en la ignorancia más completa. Es preciso, pues, contar con ellas, aun a sabiendas de que las anécdotas griegas encierran una aspiración típica que las hace siempre sospechosas. Pero al menos en ellas se descubre el espíritu de la época y la tendencia que los discípulos más o menos directos, y las escuelas, de filiación socrática todas, confesada o encubiertamente, descubrían en el maestro. Bastará considerar las anécdotas manteniéndose en guardia contra la deformación interesada, que a veces es la que las origina o cambia.

Una de estas anécdotas interesadas es la historia de la bigamia de Sócrates. Aristóteles, que dedicó a la eugenesia una atención especial, consideró el caso de Sócrates, tanto, a lo que parece, en él mismo como en sus hijos [50], y entonces se encontró con el problema de que un genio como Sócrates tuvo tres hijos todos vulgares. Para que el experimento fuera suficiente, no bastaba con que los tres hijos pudieran ponerse a cuenta de Xantipa; era mejor que dos mujeres hubiesen concebido del sabio con resultado igualmente mediocre. Y Aristóteles prestó crédito a la fábula [51] que hablaba de unas relaciones amorosas de Sócrates con Mirtó, la hija de Arístides el Justo. Los aristotélicos del siglo III recibieron la historieta con alegría, y Aristóxeno [52], Sátiro [53], Demetrio Falereo [54], afirman la cosa y la rodean de detalles cada vez más precisos. La primera mujer sería Xantipa, la madre de Lamprocles [55]; para los otros dos hijos, Sofronisco y Menéxeno, habría que hablar de Mirtó;

tal es el orden que parece deducirse de Aristóteles [56], mientras que otros afirman que si Xantipa aparece bien atestiguada en el *Fedón* como la esposa de Sócrates cuando su condena [57], mal podía ser Mirtó la segunda, por lo que había que suponer un orden contrario [58]; pero entonces la dificultad es conciliar este orden con el hecho de que Lamprocles, el hijo de Xantipa en las *Memorables,* es el primogénito.

No faltaron por ello autores que acudieron a la invención de que Sócrates fue sencillamente un bígamo, que estuvo a la vez casado con las dos, autorizado por una supuesta ley que habría admitido, en vista de la despoblación resultante de las guerras, que para aumentar la población de Atenas pudieran los ciudadanos estar casados con una ateniense y a la vez tener hijos de una concubina [59].

Pero lo que comenzó en Aristóteles (si es que la referencia es realmente de él) por ser una información creída ligeramente con referencia a un interés científico, se había convertido en rumor indecoroso que les convenía mucho a los novelescos peripatéticos que se divertían en ridiculizar a Sócrates. Surgió una literatura contraria y en Panecio [60], y más tarde en Plutarco [61], hallamos huellas de una crítica contra toda esta mentida historieta de la bigamia de Sócrates.

En realidad, las relaciones con Mirtó y toda esta historia surgen sencillamente de referencias confusas e interpretadas interesadamente primero en la literatura sobre la eugenesia, y luego en la chismografía peripatética [62]. Sócrates no estuvo casado sino con Xantipa, y ella debía de ser mucho más joven que él, pues si el primogénito, Lamprocles, era «ya muchacho» [63] cuando la muerte del maestro, y los otros dos hijos eran pequeños [64], esto nos prueba que el maestro se casó tarde, cuando tendría más de cincuenta años, o casi más cerca de los sesenta [65]. Lo que no se puede hacer es juzgar el matrimonio de Sócrates con un criterio moderno. Aun los mismos antiguos de siglos posteriores estaban muy lejos del estilo primitivo de la vida familiar en el siglo V.

Podemos decir que se ha escrito demasiado y sin necesidad sobre el asunto de las relaciones entre Sócrates y Xantipa. En aquel tiempo, el matrimonio apenas había sobrepasado la relación natural que tiene por único objeto la propagación de la estirpe [66]. Por lo demás, Xantipa, según Burnet [67], podía ser de buena familia: la forma de su nombre la pone en relación con la familia de Pericles, y también es aristocrático el nombre de su hijo Lamprocles.

En cuanto al escaso relieve de los hijos de Sócrates, que en nada se distinguieron, se convirtió en tema favorito de la filosofía, exactamente como el Sócrates platónico se complace repetidas veces en criticar que Pericles, Temístocles y otros famosos varones distinguidos en la moral y la política no supieran educar hijos comparables a ellos [68]. Ya hemos visto cómo este tema lleva a descarríos en el problema de la bigamia socrática.

Sócrates no tuvo, pues, herederos carnales, y los filósofos no pudieron contar entre sus filas a los hijos del fundador, mientras que en cambio se habla de los hijos de Aristipo de Cirene y de otros filósofos. Erasmo recoge todavía el tópico y afirma [69] que «los hijos del sabio Sócrates se parecían más a su madre Xantipa que a él». Más profundamente de lo que él mismo imagina, explica la cosa como una muestra de la defensa que sostiene Natura contra «la lepra de la sabiduría», del culto de la razón lógica y discursiva.

Otro punto más difícil tenemos que tratar aquí, que es el de las relaciones de Sócrates con el llamado amor griego. En esto, la charlatanería de los biógrafos se complace, como hemos visto, en explicar que el temperamento de Sócrates era tan baja y groseramente sensual, que todos los excesos serían admisibles y normales en él.

Para otros historiadores, Sócrates prefería en el amor el apartamiento y la abstención [70]. Quizá esto no es sino síntoma de ese apasionamiento inicial. Acaso eso era porque se temía a sí mismo y no quería caer en lo que a sus ojos racionales y deseosos de aplicar en ética las normas fijas

y determinadas, era insensatez y locura. El amor, viene a decir, es una locura, y precipitarse en él es arriesgado, peligroso. El amor es lo anómalo, hace al hombre esclavo. Y en resumen: una persona hermosa es más peligrosa que una tarántula, pues con solo su visión inyecta un veneno mucho más dañoso e intranquilizador [71]. Por eso Sócrates aconseja los vulgares remedios contra el amor: huir a la vista de una persona hermosa, escapar, dejar pasar el tiempo.

Naturalmente que al que recuerda el Sócrates discípulo de Diótima, que se expresa tan místicamente en el *Banquete* de Platón, le parecerá esto demasiado vulgar; de una prudencia mezquina y poco poética. Pero sin duda que de uno y de otro tenía el Sócrates que anduvo, verdadero e histórico, por las calles de Atenas.

A la luz de estos principios de conducta hay que examinar algunas anécdotas que nos enseñan las contradicciones de los testimonios socráticos en esta cuestión.

Sócrates reprende a Critias una vez, cuando sabe que está enamorado de Eutidemo [72]. Le reprocha que esto es de gente sin libertad, sin principios virtuosos ni perfección moral, y que no es cosa de humanos, sino de seres inmundos. En otro testimonio [73], Sócrates aparece rechazando las interpretaciones sexuales de las viejas relaciones míticas de un Zeus y un Ganimedes, un Orestes y un Pílades, un Teseo y un Pirítoo...

Otros testimonios, en cambio, comienzan por [74] atribuir a este innoble motivo la manumisión de Sócrates, su liberación del trabajo manual que desempeñaba en el taller de su padre. La historia, que tan famosa es, de cómo el viejo Sócrates despreció a Alcibíades [75], es una muestra de que, a pesar de todo su dominio de las pasiones, Sócrates no estaba libre de ellas. Otra vez, Cármides [76] le echa en cara irónicamente que mientras el maestro les aconseja que se mantengan alejados de los mancebos hermosos, una vez le ha visto demasiado cerca de Critóbulo, hombro con hombro y cabeza con cabeza.

—¡Ay! —dijo Sócrates, con poca avergonzada ironía—, entonces por eso me pica este hombro tanto como si tuviera comezón desde hace cinco días, y en el corazón debo de tener otra picadura.

El amor griego, según algún biógrafo [77], lleva a Sócrates hasta el heroísmo, y, de una manera secreta y para nosotros repugnante, le explica. Quisiéramos ver al viejo maestro, que tan libre de pasiones se nos aparece en los testimonios últimos, fuera de este mundo que oscureció las relaciones entre hombres en Grecia. Pero los testimonios están ahí: Sócrates, aun en un texto escrito especialmente para purificar el recuerdo de sus relaciones con Alcibíades, aparece espiando a los mozos hermosos [78]. Jenofonte procura exculpar a Sócrates de tan feo vicio [79], pero en esto aparece que representa una opinión antisténica [80], y, por otra parte, más arriba [81] recogemos de un texto jenofantíaco un testimonio contrario.

Sin embargo, y aun juzgando las costumbres de entonces con criterio histórico, podemos asegurar que predominaba en esta inclinación socrática lo puramente intelectual. Ya hemos visto su cautela para no dejarse arrastrar por la pasión amorosa. Un testimonio [82] atribuye a Sócrates el dicho de que el poder mejor es el dominio sobre sí mismo.

En cuanto Sócrates salió de la espontaneidad arcaica, de la falta de rasgos personales, se levantó a una reflexión que le volvía sobre sus pasiones. Precisamente, como él aplicó la reflexión a la conducta propia, y como la razón, que los jonios habían dirigido al descubrimiento y explicación del mundo, fue por él vuelta hacia la ética, resultó de ello que la filosofía posterior hubo de ver ya en Sócrates las cualidades de los filósofos éticos, y así, no sin razón, Pánfila [83] señala la autosuficiencia, la respetabilidad que Sócrates, como un modelo para las escuelas moralistas, respiraba.

Esa misma moderación socrática era la que, según la gente [84], le había permitido librarse de los devastadores efectos de las pestes que habían asolado Atenas, especial-

mente en 430-426. Y la lección de Sócrates bastó para que quedase como objetivo de la educación la doma de las pasiones. Cuando, mucho más tarde, Platón legisle para un Estado ideal [85], el problema de cómo dominará sus pasiones una juventud libre de trabajos manuales, despreocupada de los agobios de la vida y sin otro quehacer que las fiestas, los sacrificios y la gimnasia, le parece digno de la mayor atención del legislador.

Apagar las pasiones, como ya veremos, es uno de tantos descubrimientos del socratismo, que perduraron en toda la filosofía antigua. Esta preocupación moral, ética, normativa, que guió a Sócrates toda su vida, le hace un hombre, a pesar de todo, moderno, progresista, en cierto modo, inclinado, sin quererlo en el fondo, del lado de la crítica y de la destrucción de las antiguas bases y cimientos.

Así una vez se pregunta en tono reflexivo: «¿En qué se diferencia de una bestia el hombre sin dominio de sí e *incontinente?*» [86]

¡Qué lejos esto, como a propósito de la educación habremos de ver, del mundo homérico, de la época heroica, en que el hombre sin dominio de sí no es una bestia, sino Aquiles o Áyax! Sócrates es el que formula las limitaciones de una época moderna y antiheroica.

El dominio de sí mismo [87] es una idea que aparece por primera vez en Sócrates, y con una fuerza tal, que es capaz de extinguir instintos fuertes y violentos, apasionados. Ahora bien: este dominio de sí mismo, que nos parece perjudicial si pensamos en el ímpetu creador de la época arcaica, aparece en un momento en que resulta beneficioso [88], pues los instintos (piénsese en un Alcibíades, un Critias) tienden a extravasarse de la manera más peligrosa y a socavar los cimientos mismos de la vida social.

Por ello hay una especial nobleza en la actitud de Sócrates, y es injusto aceptar, como Nietzsche, las historietas de los peripatéticos que hacen al maestro capaz de todas las maldades, olvidando que con su dominio heroico de las pasiones y de los instintos lo que salva es precisamente la

vida cultural del mundo antiguo, la base de una seguridad que permita pervivir todavía instintos gobernados por una nobleza y rectitud que impiden, o retrasan al menos, la fatal ruina.

Todo esto son limitaciones, es verdad; pero estas limitaciones es él quien principalmente contribuye, por otra parte, a fundamentarlas en la religión tradicional, haciendo así una fuerte unidad de religión y moral, que antes existieron en una separación que a nosotros los modernos nos resulta difícilmente comprensible.

Sin embargo, y como prueba de que unir la religión con la moral no fue cosa que se le ocurriera a Sócrates en un momento, es curioso hallar precisamente la doctrina de la continencia (en la cual Sócrates preludia y sirve de base ya a Epicuro y Zenón), basada para él en unas modestas razones prácticas, puramente humanas [89].

El carácter moderno de Sócrates resalta bien claro cuando, a diferencia de los sofistas, que, como los héroes homéricos, aman el oro y el brillo, en Sócrates hallamos un ascético desprecio por las riquezas. Cuando el saber se con virtió en una cosa útil, porque el progreso económico y el nuevo régimen político de Atenas lo exigía como condición para luchar y brillar en la vida, Sócrates no solo regalaba el saber que a él buenamente se le había llegado a alcanzar, sino que, además, frente a las seguridades sofísticas, tan cómodas para triunfar, él comunicó al mundo moral, a las normas de la conducta humana, un problematismo fundamental que atacaba radicalmente a la misma decisión de obrar.

No le interesaban las riquezas. Ni se preocupó de sacar dinero con su enseñanza [90], con lo cual procuraba salvaguardar su libertad, ya que parece que Sócrates consideraba también servir el trabajo de enseñar por un salario. Su único premio estaba en ganar amigos y en disfrutar de estas amistades desinteresadamente.

Solo el mentiroso Aristóxeno [91] inventa la historia de que Sócrates era aficionado al dinero.

Mal podemos los modernos juzgar de la situación económica que le permitió a Sócrates vacar libremente a la especulación. Desde luego que el abandono del trabajo manual por parte de Sócrates, con la consiguiente elevación desde la situación de *bánausos,* de artesano, a la de hombre libre de las preocupaciones materiales, forma parte de una tendencia general muy significativa en la Atenas del siglo V.

Es verdad que Sócrates, por amor al pasado, no aceptaba de buena gana [92] los socorros que un Estado democrático, enriquecido con el imperialismo, ponía a disposición de los ciudadanos desheredados. Los sueldos que correspondían frecuentemente a cada uno por asistir a la asamblea o por tomar parte en un tribunal, no le parecían del todo bien. Y, sin embargo, es gracias a la elevación de los artesanos y ciudadanos pobres, que perderían en pocas generaciones el hábito del trabajo y se convertirían en la plebe cada vez más degenerada de una gran ciudad, como Sócrates también llega a la condición de verdadero hombre libre, de desocupado. Modesta era la fortuna de Sócrates, pero no olvidemos que interviene en las campañas como hoplita, es decir, en una categoría superior a la de bracero. Demetrio Falereo [93] dice que Sócrates era dueño de una casa y disponía de la renta de setenta u ochenta minas, por las cuales le pagaba el rico Critón, actuando, diríamos, como su banquero, intereses. No tenemos garantías de que esta noticia sea del todo verdad, pero inverosímil no es [94], y esas setenta minas que Sócrates entrega a su amigo Critón para que se las coloque y así no tener preocupaciones, serían los ahorros del escultor, su padre. Con la renta de esas setenta minas, que en los intereses de la época pasaba del doce por ciento sin incurrir en usura, podía, mientras le duró este capital y no se arruinó con la guerra, en verdad considerarse rico. Hay que pensar que el jornal que cobraba un ciudadano para asistir a la asamblea o al tribunal era de uno, más tarde, de dos óbolos. Aunque con toda la repugnancia que queramos, Sócrates se ayudase algo de los

socorros con que la democracia apoyaba a los ciudadanos pobres para que tuviesen que trabajar menos, no sacaría en los años de vida difícil, durante la guerra del Peloponeso, de la miseria a su familia, y más de una vez el testimonio de esta pobreza, que debía abrumar a los suyos y de la que Sócrates se libraba, en cuanto a su persona, gracias a las atenciones de sus amigos, nos aparece en los textos.

Sócrates es admitido a la mesa de los más adinerados y elegantes ciudadanos de Atenas; se permite una y otra vez no aceptar sus regalos, ni los honorarios que le ofrece Aristipo [95], ni los dones que otros discípulos le envían. Pero hay algo en la vida familiar de Sócrates que nos prueba que, en resumen, la situación económica, que pudo ser cómoda en su juventud, se agravó al final de su vida, precisamente durante su matrimonio. La cuestión está en el aspecto histórico complicada porque la mayor parte de los testimonios son interesados: la tendencia de Esquines [96] es presentar encomiásticamente a Sócrates como muy pobre. Por otras razones, la comedia insiste en esta pobreza, y así vemos en las *Nubes* un Sócrates miserable, casi mendicante [97]. El testimonio de Jenofonte [98], que reduce a cinco minas la fortuna de Sócrates, puede estar dependiendo de la indicada tendencia de Esquines, que sin duda fue también la de Antístenes; o puede acaso aludir a la situación de Sócrates en sus últimos años, cuando pierde su capital y se encuentra reducido a su casa y poco más.

¿Cuándo gana Sócrates conciencia de su misión? ¿Cuándo comienza su labor? Sobre el tema, volveremos a tratarlo en la dimensión religiosa que tiene. Por ahora nos limitaremos a exponer las conjeturas de los autores modernos, que suponen [99] que la celebridad de Sócrates comenzó en Atenas cuando se distinguió en el sitio de Potidea, es decir, a partir de 430. Por nuestra parte, haremos notar que si Alcibíades y Critias entran en la política hacia 420, y había pasado mucho tiempo [100] desde que se habían separado de Sócrates, tal vez aún podemos remontarnos algunos años más arriba del 430; en Potidea hay que pensar

que la relación entre Sócrates y Alcibíades es la del maestro con el discípulo. Ya veremos que es seguro que Euclides de Mégara era ya su discípulo hacia los comienzos de la guerra del Peloponeso.

Cuestión particularmente significativa en la vida de Sócrates, bien probante de su arraigo en la ciudad, es su resistencia a salir, su falta de interés por lo que ocurría fuera. Si pensamos que los filósofos jonios —un Heráclito, un Jenófanes, un Parménides, un Demócrito— fueron, lo mismo que Pitágoras, incansables viajeros, y nos damos cuenta de que Sócrates es contemporáneo de Heródoto, y recordamos que Píndaro, Simónides, Baquílides, Esquilo, Eurípides, viajaron y aceptaron invitaciones de tiranos amantes del arte, no podemos menos de notar que, de manera comparable solo a Sófocles, Sócrates permanece fijo en Atenas, como ya hemos señalado [101].

Como salidas de Atenas, hemos de analizar, dejando aparte las inseguras excursiones a Delfos y al Istmo, las intervenciones de Sócrates en tres batallas que son justamente las más duras y famosas de aquel tiempo.

Por la cronología, vemos que la carrera militar de Sócrates duró mucho tiempo, viniendo así a quedar en él probada la dureza con que el servicio militar pesaba sobre los ciudadanos de Atenas.

Después de la expedición a Samos, que discutiremos más adelante, intervino en el primer acto de la guerra del Peloponeso: el sitio de Potidea.

Esta ciudad, de la península Calcídica, colonia de Corinto, pertenecía a la confederación ateniense, no obstante su origen dorio, y en 432 se separó. Atenas no podía consentir que sus ciudades confederadas se sublevaran, y si se resignaba al hecho, quedaba sentado un precedente que podía convertirse en peligroso. Un ejército de tres mil hoplitas fue embarcado inmediatamente para Potidea, y entre ellos iba alistado Sócrates.

Su comportamiento fue brillante, y en la batalla decisiva (junio del 432), el ala en que militaba Sócrates y Alcibía-

des [102], fue arrollada por el enemigo, mientras que la otra ala ateniense vencía a los enemigos de enfrente y lograba la decisión de la batalla. Alcibíades, herido, hubiera caído en poder del enemigo si no le hubiera Sócrates salvado llevándole sobre sus hombros. El premio al valor en la batalla le hubiera correspondido a Sócrates, y así lo procuró también el propio Alcibíades; pero fue el aristocrático amigo el premiado.

Otro recuerdo hay de esta campaña de Sócrates: su resistencia contra las penalidades de la guerra, y especialmente contra el frío de las noches de Tracia, en un clima mucho más riguroso que el de Atenas y donde la nieve en invierno no es rara. Sólo Sócrates conservaba el buen humor y el dominio de sí mismo en el sitio que duró desde 432 hasta 429.

La guerra del Peloponeso había comenzado mientras él, en el Norte, cumplía su deber con la ciudad patria. Cuando regresó a Atenas, en 429, se encontró ya con la peste. con el pesimismo y el desaliento de un pueblo que tenía sin duda gran sensibilidad política y se daba cuenta de que los acontecimientos le habían metido en una guerra inacabable.

También en la batalla de Delion (424), la más sangrienta de todas las terrestres de aquella guerra, se halló Sócrates. Ocho mil atenienses, al mando de Hipócrates, pasaron la frontera beocia y ocuparon el santuario de Apolo Delio, a las orillas del mar de Eubea; pero, una vez fortificado este y dejada guarnición allí, el grueso del ejército se encontró con un número igualado de beocios, al mando de Pagondas. Estos vencieron, con gran mortandad de atenienses [103]. Platón cuenta, poniéndolo en boca del general Laques, que entonces en desgracia, fue, como simple soldado, camarada de Sócrates en aquella acción, que si todos los atenienses hubieran combatido como el maestro en aquella jornada, no hubieran perdido la batalla.

Un testimonio [104] fantasea incluso que salvó a Jenofonte, que se había caído del caballo. Pero lo que está bien

seguro es que Sócrates, junto a Laques, conserva la serenidad y sigue retirándose en orden y con calma, cuidando de defenderse si alguien le atacaba.

Todavía dos años más tarde, Sócrates tomaba parte, ya casi a los cincuenta de su edad, en la batalla de Anfípolis. Otra vez volvió a las tierras lejanas del Norte, a Tracia, donde el imperialismo ateniense estaba interesado por la importante posición geográfica de Anfípolis y por las minas de oro y las demás riquezas del bárbaro país. No tenemos ningún detalle de la intervención de Sócrates en este episodio, sino únicamente la mención[105]. Nos bastará decir que el combate fue duro y que cayeron seiscientos atenienses junto a su general, el famoso demagogo Cleón. También murió en la batalla el gran estratega Brásidas, que mandaba a los espartanos. Las esperanzas de Atenas en Tracia se hundían para siempre.

Cómo cumplía Sócrates estas misiones militares, con cuánta sencillez e ingenuidad, como un verdadero combatiente de Maratón, conforme al espíritu arcaico, se nos muestra en el comienzo del *Cármides*. El maestro regresa de la dura campaña de Potidea y reanuda su vida de todos los días. Acude al gimnasio que acostumbraba antes. Sus amigos le saludan y piden les cuente la batalla. No hay la menor jactancia en las palabras del soldado, que cree no ha hecho otra cosa que cumplir una obligación para con su ciudad.

La educación de Sócrates ya vimos cuán poco libresca fue. Y, sin embargo, como el desarrollo de la librería ocurrió durante su vida, alguna vez hallamos huellas muy claras de que Sócrates leyó de buena gana libros.

«Me gusta —dice una vez[106]— recoger los tesoros que dejaron los antiguos en sus escritos, y leerlos y explicarlos en lecturas a mis amigos.»

Y precisamente el *Fedro* platónico se basa en esta costumbre socrática, y, como es sabido, es el ejercicio sofístico de Lisias sobre el amor (cuya autenticidad no es de este lugar discutir) el que sirve de tema al diálogo.

Sin embargo, Sócrates guardó siempre recelo frente a los que reducían la educación únicamente a los libros [107]. Así le vemos refutando a Eutidemo, que está demasiado orgulloso de su cultura libresca y da a través de los libros en la sofística. Eutidemo representa muy bien el primer envanecimiento que produjo la cultura libresca. El descubrimiento de los libros era tan portentoso, que perderse en ellos y dejar la cabeza propia entre las líneas ajenas era muy fácil. Sócrates se puso en guardia contra el nuevo peligro, y en parte porque él había nacido un poco antes de que la literatura libresca se desarrollase, en parte porque tenía genio personal y un sentido muy viviente y claro de las cosas, supo resistir al peligro y no se entregó ingenuamente al nuevo instrumento de la educación y de la transmisión del pensamiento ajeno.

Pues a pesar de los libros, su afición mayor no olvidemos que era discutir, y no pretendía tanto arrancar sus opiniones a los interlocutores como intentaba descubrir cuál era la verdad [108]. Tal vez tiene razón el moderno [109] que dice que, para un pueblo charlatán como el ateniense, escribir era perder el tiempo.

La ironía socrática merece una consideración especial. Los ironistas —dice muy agudamente Aristóteles [110]— hablan quitándole a todo importancia, con lo que se hacen simpáticos, pues parece que no hablan para ventaja propia, sino evitando toda hinchazón, y también suelen dedicarse a criticar la común opinión, como hacía Sócrates.

Con la fina observación psicológica que le caracteriza, el Estagirita hace notar cómo la ironía socrática está llena de aparente simpatía, y nunca se carga frente al interlocutor de impertinencia. Cuando más duro es Sócrates, así frente a Gorgias o Protágoras, *no habla para ventaja propia,* y ni por un momento, cuando critica la insuficiencia de los sofistas, toma aires de sentirse más cerca de la verdad que ellos, fuera de que la duda está más cerca de la verdad que la falsa certeza. En cuanto a la crítica de la común opinión, una caricatura que Luciano hace de Sócra-

tes no deja de ser aguda: cuando Sócrates llega a la isla de los Bienaventurados [111] no renuncia a su ironía, a esa *crítica de la común opinión,* ni se resigna a una boba felicidad tranquila, por lo que se gana el odio de sus compañeros de paraíso, que le quieren expulsar.

La ironía era además como un disfraz de las reservas socráticas ante las novedades de su siglo, que en parte le arrastraban, como un gran río a cuya corriente se oponía, sosteniéndose precisamente por el empuje de las aguas. Un poeta burlesco [112] le llama, entre otras cosas, encantador de los griegos, burlador de los rétores, hombre despreocupado, ironista algo urbano.

La ironía, lo contrario de la jactancia [113], es la clave de esa modestia socrática que tantas veces desconcierta. Más de una vez los interlocutores se tienen que decir unos a otros [114]: «¿Habla en serio o en broma?»

Con esta modestia llega Sócrates [115] a reconocer lo indiscutible y soñado de su ciencia frente a la gloria poética del triunfo de Agatón. Y, como ya veremos, casi aconseja al padre de un muchacho [116] que acuda a los sofistas para encomendárselo, pues que él, el padre, como antiguo personaje político, que había desempeñado las mayores magistraturas y que tenía el mayor prestigio en su distrito, en realidad abrumaba a Sócrates con su consulta.

Pero no nos engañemos sobre Sócrates. Era un ironista, y, sin embargo, los rasgos de un místico del pensamiento, de un hombre capaz de dejarse llevar por la abstracción más sublime, son atestiguados de él una y otra vez. Ya hemos aludido a su comportamiento en la expedición contra Potidea. Platón nos cuenta [117] que mientras en los fríos que el ejército ateniense pasó en la campaña todos buscaban calzar sus pies con fuertes botas, forradas de piel de oveja, Sócrates caminaba descalzo por el hielo con más agilidad que los otros bien calzados. Y en cierta ocasión, durante la misma campaña, se levantó por la mañana con un problema en la mente, y como quizá no avanzaba en su solución, continuaba en pie en el mismo lugar, discurrien-

do. Llegó el mediodía, y la gente se dio cuenta de lo que sucedía, y unos a otros los soldados se comunicaban que Sócrates llevaba desde la mañana pensando. Luego, unos marineros jonios, como era verano, decidieron dormir al fresco y durante la noche vigilar a Sócrates a ver qué hacía. Se mantuvo toda la noche en pie y esperó hasta la aurora en su meditación; por fin, cuando el sol apareció, le hizo su oración y se marchó.

Con esta indiferencia hacia lo corporal, Sócrates iniciaba todos los excesos a que podía llegar el ascetismo filosófico. Por lo demás, exagerado está sin duda el testimonio [118] que le presenta quedándose extasiado días enteros, «como si el alma se le separase del cuerpo». Pero, en cambio, parece bien histórico el éxtasis [119] que tiene cuando se dirige a casa de Agatón; quédase atrás, y cuando envían a buscarle le hallan abstraído, en pie, ante la puerta de un vecino; así le dejan un rato, a pesar de la impaciencia del anfitrión, que quiere mandar a recogerle; pasado algún tiempo, él mismo vuelve en sí y entra. Muchas veces, hablando, el maestro se quedaba recogido, como meditando entre sí [120].

No hay que decir que en el siglo pasado, cuando la ciencia natural intentó explicarlo todo, semejantes hechos fueron interpretados como *catalepsia, sonambulismo,* etc. [121], en una transcripción fisiológica de lo genial.

Gracias a esta supremacía de alma de Sócrates sobre su cuerpo no será nunca vulgar, ni los esfuerzos que hagamos por explicarle bastarán para reducirse a algo demasiado pobre y prosaico. Como en Platón dice Alcibíades [122], tiene Sócrates todas las habilidades del sileno, encantando a la gente no con la música de un instrumento, sino con sólo las palabras; Sócrates ejerce como una atracción diabólica, en la que el temor es un ingrediente: como Alcibíades dice, a la vez se le buscaba y se le huía.

Sabemos [123] que se entusiasmaba hablando, manoteaba y hasta daba puñetazos y se arrancaba el pelo y la barba. Nada le importaba el ridículo, y a veces se resignaba a que hicie-

ran burla de él. Más de un dato nos ha llegado de cómo tomaba con bastante indiferencia las burlas de los poetas cómicos. No cabe duda que algún rasgo socrático se prestaba a la burla. Una vez [124] los discípulos sorprenden a Sócrates bailando solo, y al baile de Sócrates, a solas y por ejecitarse, aluden otros textos [125]. Unos versos falsamente atribuidos a Sócrates [126], se fundan sin duda en ellos para explicar el baile como bueno para favorecer el desarrollo del valor guerrero.

Otra de las paradojas socráticas es que, junto a un temperamento racional y prosaico, Sócrates tiene un profundo sentido artístico. Si es bien socrática la crítica de Homero por Platón, que quiere desnudar al poeta [127] de la magia de la música, lo cual no se le ha debido ocurrir al filósofo que comenzó por ser poeta de tragedias, y si Sócrates confiesa que no entiende de música [128], por otra parte no es inhistórica la anécdota que se nos cuenta de que aprendiera a tocar la lira, «pues nunca es inoportuno aprender lo que no se sabe» [129], ni hay por qué considerar inventadas sus relaciones con Konnos, maestro precisamente de cítara [130], que enseñó a Sócrates su arte.

Como ha hecho notar Windelband [131], resulta problemático el encanto de Sócrates, hombre tan racional, despierto y prosaico, no solo sobre sus contemporáneos, sino también sobre la posteridad y para siempre. Tal vez la explicación está en que Sócrates siente dentro un arte racional y frío, el mismo que hallamos en los oradores áticos. En este sentido es Sócrates un artista dotado de sal ática [132]. Mas para que no falte en ningún punto la paradoja, no olvidemos que Aristófanes [133] llama al maestro ψυχαγωγός, «conductor de almas», conquistador de espíritus, como un sacerdote de misterios o un guía de conciencias.

Sócrates es a la vez vulgar y extravagante; mas, como dice acertadamente Fouillée [134]: «si ha ejercido tan gran influencia, es menos por su buen sentido que por las novedades, tantas veces temerarias, de su doctrina».

Reflejo de estas novedades doctrinales es su vida, some-

tida racionalmente a ellas. Ya hemos visto varios casos del dominio de las pasiones en Sócrates.

Pálido y descalzo, abstraído en la contemplación, si quitamos los elementos ridículos, como un verdadero filósofo y un auténtico asceta, le hallamos en Aristófanes [135]. El *tribón,* el manto espartano y filosófico que todavía le servirá a Tertuliano para decir verdaderas capuchinadas contra la cultura antigua, lo usa Sócrates [136], en lo que resulta el precursor de cínicos y estoicos. Descalzo va también casi siempre [137]; una vez que acaso lleva puestas las sandalias, es que se ha vestido elegantemente para ir al banquete de Agatón [138].

Cuando Sócrates es capaz de resistir tanto a los vapores del vino [139], recordemos que Platón escoge los vigilantes de su ciudad [140] entre los más capaces de mantenerse serenos y firmes. Inolvidables son las escenas en que a la amanecida, cuando los demás convivas se han rendido, Sócrates inicia en el gimnasio su jornada normal.

Quizá es lo más característico de Sócrates el elevar a necesidad primordial de la filosofía el ocio. La tendencia existente en Atenas a abandonar el trabajo, sobre todo los manuales, es convertida por Sócrates, que en esto coincide con lo que acostumbraban los filósofos de Jonia, en una condición previa de existencia filosófica. «La mejor posesión —se nos cuenta que solía decir [141]— es el ocio.» Con esto daba la mejor explicación del abandono de sus negocios y de su actitud descuidada frente a todas las necesidades materiales, como hemos visto. La renuncia era una solución para quedar libre de todo y frente a frente con los problemas de la filosofía.

Pero, sin embargo, no incurrió Sócrates en la mezquindad. El retrato del magnánimo que traza Aristóteles [142] no deja de tener alusiones a Sócrates [143]: la indiferencia frente a la fortuna, el merecimiento de los mayores honores (como comer en el Pritaneo, según Sócrates reclamó en su proceso), el valor ante el peligro, el no aceptar beneficios más que si se los puede pagar o corresponder en alguna manera,

la altivez con los orgullosos y la sencillez con los pequeños, decir la verdad salvo algún silencio irónico ante el vulgo: he aquí rasgos que no desdicen en Sócrates. «El filósofo no sabe insultar», dice Platón [144], pensando sin duda en Sócrates. No responde a los cómicos nunca con insultos. No se rebaja tampoco nunca, ni adula; los cómicos le acusan de orgullo y tiesura, hasta de pavonearse.

Y, sin embargo, de esta originalidad y de los rasgos extraños que hemos podido anotar, Sócrates pudo sobre todo ser considerado por sus discípulos como un viviente modelo ético [145], lo mismo en lo privado, en lo que cumplía con todos normal y útilmente, que en lo público, donde obedecía a los magistrados y a las leyes, en la ciudad y como soldado fuera de ella, en las asambleas sin descarriar al pueblo ni buscar el predominio y la satisfacción de ambiciones personales por el camino de la demagogia, que desde la muerte de Pericles quedó abierto.

«Todos los discípulos —termina diciendo Jenofonte [146]— le echamos de menos porque era el mejor para cuidar la virtud. Era piadoso, pues en todo obraba según el pensamiento de los dioses; justo, pues fue el más útil a quienes le trataron; continente, pues nunca prefirió lo cómodo a lo mejor; prudente, pues no se equivocó juzgando lo bueno y lo malo; capaz de juicio, de consejo y de reprender a los que se equivocaban. Por todo lo cual —recapitula el discípulo— era considerado el mejor y más feliz de los hombres.»

Con esto quedaba Sócrates como iniciador del supremo ideal de la filosofía posterior. Su retrato podría presidir ya siempre la historia de la filosofía ética. Y, sin embargo, en este apóstol de la ética señala sutilmente Platón [147] un cierto desprecio hacia todos los hombres.

¡Paradójico modelo era Sócrates, que precisamente, de modo admirable, resultaba completamente distinto de todos los hombres pasados y presentes! [148]

Capítulo IV

# LA FILOSOFIA ENTRA EN ATENAS

*Aussitôt parût dans le ciel l'astre glacial de la raison, et ses rayons, pareils à ceux de la froide déesse des nuits, versant de la lumière sans chaleur, enveloppèrent le monde d'un suaire livide.*

MUSSET: *Confession d'un enfant du siècle,* I, cap. II.

El que se mira por dentro
se hace un lío.

M. y A. MACHADO: *La Lola se va a los puertos,* III, esc. 5.

La oscuridad de la vida de Sócrates hasta sus últimos años no es otra que esa oscuridad que envuelve los orígenes de todo ser vivo. Tenemos que hablar más de los anteriores y de los posteriores que de Sócrates mismo, pues aparece justamente en el momento del paso desde el mito y la leyenda a lo puramente humano y comprobado; está en el medio de las historias legendarias de Tales, Epiménides o Anacarsis, y el registro civil que nos instruye sobre el nacimiento, vida y muerte, y hasta testamento, de los filósofos posteriores.

El drama de la formación individual de Sócrates es precisamente el del hombre que se va separando, independi-

zándose de la ciudad, escindiéndose de los demás, quedándose solo; justamente como individuo, con una personalidad. Como escultura que recibe los últimos golpes y es separada de un inmenso bloque.

La historia de la formación de Sócrates es muy larga y oscura, y apenas algunas anécdotas nos dicen algo de ella. En realidad es casi prehistoria: con poca documentación escrita ni jalones precisos, señalada más bien por indicios, a tratar por grandes rasgos y líneas generales.

Pues esa formación es el paso de Atenas a tener conciencia de sí misma, a lograr la luz clara de la historia. Cuando la formación de Sócrates comienza, estamos aún en época heroica y poética; a medida que el tiempo avanza, en Atenas se aclimata la filosofía y la prosa, la historia y la retórica. En Sócrates precisamente esta evolución es en quien se verifica más personalmente y con más plenitud y perfección.

Cuando examinamos la entrada de las doctrinas filosóficas en Atenas, hemos de imaginar que Sócrates no es al principio sino un ateniense. Un ateniense genial, pero absolutamente arraigado, unido por mil raíces y sutiles venas a la tierra nutricia de la oscura e inconsciente tradición ateniense. Al final del recorrido, cuando por la ciudad han pasado Anaxágoras, los sofistas y los eleáticos, Sócrates ha atravesado la etapa de ser ya casi otro de ellos: un individuo, un hombre separado y original. En esa situación única en que su destino y el de Atenas le colocaron está la razón de esa extraña y única personalidad que es Sócrates.

La filosofía se había iniciado ya en el siglo anterior, y en las ciudades de Jonia: en Mileto, Colofón, Éfeso, Samos, unos seres desarraigados y extraños se habían lanzado a la aventura de buscar el porqué de las cosas. No se ha de entender esta posición crítica ante la filosofía en el sentido de que los griegos podían no haberla tenido o que hasta era la filosofía misma una especie de intruso debido a la imitación oriental, etc. La filosofía venía fatalmente.

Tenía que venir y era inevitable. Si en este libro se expone un tema de tragedia, precisamente ella está en ese tono inevitable de la aparición de la ilustración, del racionalismo, del fatal corte de raíces. Donde no nacen filósofos, bastan personajes mucho más modestos. Pero el descubrimiento de la filosofía racional necesitaba un grupo tan importante de filósofos como aquellos, de Tales a Sócrates, que entusiasman al joven Nietzsche. Ya se contaba con que los cultivadores de esa extraña sabiduría empezaban por abandonar sus haciendas, no solían casarse ni tener hijos: si se les morían estos, los enterraban tranquilamente [1]; se desterraban de su ciudad, se desligaban de ella y de las obligaciones y pasiones políticas, y levantaban los ojos al cielo para escudriñar el sol y la luna, las nubes y los elementos.

Atenas, a pesar de su creciente importancia política y económica, no era, por de pronto, un sitio atractivo para estas gentes. Tampoco el resto de Grecia continental, y todavía en los tiempos en que Sócrates era niño, es imposible imaginar que un filósofo se trasladara a vivir a ninguna de las metrópolis, aun las más abiertas y noveleras. Si es verdad que Protágoras y Gorgias ya se atrevieron a presentarse en los santuarios de Olimpia y Delfos, fue sin duda aprovechando la libertad y el desorden que brindaban, como ocasión para novedades, los grandes festejos, a los que concurría gente de toda Grecia y también de las colonias. Cuando Platón supone que Parménides y Zenón llegaron a Atenas, los hace acudir a la ciudad en el festejo de las grandes Panateneas.

Pues la filosofía griega empieza por ser una creación de las gentes de las colonias, libres por su desarraigo de muchos sagrados fantasmas de la tierra natal, y nacidos ya en una sociedad más libre y desarticulada, más disgregada y avanzada en los caminos del progreso y la disolución. Del poeta Píndaro recogemos el desprecio que siente por los filósofos naturalistas, los «fisiólogos», que recogen el fruto de una ciencia imperfecta [2].

Atenas les debía instintivamente parecer a estas gentes que se habían lanzado a improvisar explicaciones y a meterse en las primeras honduras un ambiente cargado de demasiada religión y de una tradición viejísima e incontrastable. Y más la Atenas de los tiempos reaccionarios y solemnes de después de las guerras médicas, cuando gobernaban los eupátridas más severos y cuando el ideal de la *eunomía,* del imperio de la ley intangible, se vio verdaderamente realizado.

Tenían que empezar a cambiar los tiempos para que un filósofo se atreviera a poner el pie en la ciudad de la diosa Atena. No era aún esta la diosa de la inteligencia especulativa, y el aceite que se bebería su lechuza emblemática más sería el de unas lámparas hartas de alumbrar cuentas de jornales y labranzas y alfarerías que el de las vigilias del filósofo o del abogado.

La fecha en que el hecho revolucionario se produjo nos es acaso conocida: fue en el arcontado de Calias, en el año 456 a. de C. [3], cuando el jonio Anaxágoras comprendió que el futuro de la filosofía estaba en Atenas para mil años. Las circunstancias entonces colocaban a la ciudad resueltamente en el centro de la vida espiritual griega: es la plena madurez de la tragedia la que expresa esta perfección; Pericles, el estadista que recoge políticamente los frutos de esta plenitud, a la que sabrá también trazar cauces geniales, se encuentra entonces al frente de las grandes y azarosas empresas de una Atenas imperialista. En las artes plásticas es el momento de Mirón y de Fidias. Las últimas notas arcaicas se borran ante la madurez y la plenitud de animación y vida de los tiempos clásicos. En la pintura de vasos se verifica exactamente la misma evolución: domina el estilo severo, la perfección clásica, aún sin ablandarse.

Pero siempre cabrá preguntarse el porqué de la presencia de Anaxágoras en la ciudad. Este jonio, nacido en Clazómenas hacia el año 500, era justamente treinta años más viejo que Sócrates. En él se representaba el drama del apátrida y del desarraigado, típico producto de las ciuda-

des jonias, que se habían despeñado desde las alturas de la prosperidad y la hegemonía hasta los abismos de la sumisión al extranjero y la decadencia consiguiente. Cuando a Anaxágoras alguien le echó en cara su descuido por las cosas de la ciudad, y le dijo: «¿Es que nada te importa la patria?», el filósofo contestó con un gesto: «Calla, que a mí bien me preocupa la patria», y señalaba el cielo.

En el supremo desencanto que habían sufrido los jonios de Asia desde los años primeros del siglo v, cuando el levantamiento de Aristágoras había sido aplastado tras duras luchas, está sin duda la raíz de este descuido por lo local y por el interés de la *polis*. Siempre será un misterio el conjunto de razones que hicieron de Atenas la heredera de las corrientes espirituales de Jonia. El parentesco de raza y la actitud política con que en lo posible Atenas apoyó a los jonios y les ayudó a enjugar sus desgracias hicieron a Atenas como un imán para ellos. Del mismo modo, y justamente por los mismos tiempos, otro jonio ilustre, Heródoto, quedaría también bajo la influencia de Atenas [4].

Sin embargo, si al de Halicarnaso le hacía posible fundirse del todo con Atenas su sentido épico de la historia y su moderación en el orden religioso, el filósofo clazomenio no podía nunca ser un ateniense. Muchos años vivió en la ciudad (hasta treinta, según Demetrio Falereo) [5]; pero siempre le debieron mantener como un extraño, más que los celos de Atenas, que no concedía fácilmente la ciudadanía, su independencia en el orden religioso.

Los círculos más elevados de Atenas, de la Atenas aristocrática de Pericles, se dejaron llevar de la influencia del filósofo. Eurípides, en mil ocasiones, versifica ideas de Anaxágoras. La filosofía que el poeta pone en boca, por ejemplo, de Melanippe la Sabia [6], como la cosmogonía de alguno de sus coros [7], son ciencia aprendida en los años que Anaxágoras pasó en Atenas [8].

Gran fortuna fue que el importador a la ciudad de la filosofía jónica fuera el objetivador del *nus*, el descubridor

de un principio nada material, que actuaba como creador, distinguiendo y separando en el caos inicial.

Era en Atenas donde este descubrimiento llegaría a ser fecundo de verdad, y donde tenía un porvenir mejor. Aquí sí que no hay más remedio que atribuirle a Anaxágoras un instintivo acierto. Pues no bastan las razones más arriba expuestas para justificar por completo que un filósofo jonio viniera a quedarse en la capital del Ática, un crítico desarraigado en la ciudad más viva y absorbente, un filósofo que se había desligado de la religión en la más escrupulosa y piadosa de las ciudades.

Anaxágoras heredaba a través de Anaxímenes los estudios de ciencia natural de la escuela de Mileto [9]. Desprecia su propia sangre noble y no tiene en nada su fortuna, la cual, al marcharse, abandona a sus conciudadanos. Descuidó completamente la política [10], para no pensar sino en la especulación sobre los fenómenos naturales. Para juntar malévolamente a Sócrates con Anaxágoras, el acusado de impiedad, Aristófanes hubo de insistir sobre el carácter naturalista de los estudios de Sócrates.

Es difícil imaginarse cómo viviría el filósofo aquellos años en Atenas. Debió de sentirse feliz percibiendo la progresiva independencia y autonomía de la ciudad frente a la tradición, la perfecta conciencia que logró de sí misma, la plenitud política y artística.

Sin embargo, si nos imaginamos a Anaxágoras presenciando una tragedia antigua, de las que se representaban a su llegada a Atenas, fácilmente percibiremos una inadecuación: el mito debía parecerle extraño y en sí demasiado pequeño; la tragedia, tal vez una envoltura excesivamente amplia para un núcleo que contradecía casi siempre a una moral racional. En cuanto a la construcción política a que Pericles se hallaba dedicado, aquel jonio desarraigado y sin patria probablemente no sentiría más que un interés relativo, vuelto más hacia lo que esta política tenía de ilustración que hacia la gran construcción de poder y fuerza. No le pasaba a él lo que a Heródoto, que se había de conver-

tir en el panegirista de la democracia ateniense y de sus aspiraciones a convertirse en la cabeza y la heredera de la vieja Jonia, arruinada ante el empuje de los persas.

¿Qué buscaba Anaxágoras en la capital del Ática? Es difícil responder a esta pregunta. No era un artista, ni en lo que de él nos queda vemos tampoco ningún interés por el arte.

Su gesto indicando que tenía por patria el cielo no es un gesto romántico, como lo sería en un moderno. Para él, el cielo era la región de los astros [11], los rayos y las nubes: el objeto de sus estudios y teorías. Cuando Aristófanes ridiculice a Sócrates como imitador de los jonios, le representará precisamente como un habitante de esos cielos, tema de la astronomía y la meteorología.

Las relaciones de Anaxágoras con Pericles se explican partiendo de las simpatías del político por las ideas nuevas e ilustradas. Como hombre superior y de mando, que estaba habituado a contraponerse a la plebe, no gustaría Pericles de compartir todas las ideas y sentimientos de los atenienses. La costumbre del mando, la responsabilidad individual y separada, la finura de su espíritu, ya prematuramente individualizado, le acercarían al filósofo. Cuando vino el choque del pueblo de Atenas con las concepciones científicas de Anaxágoras, las fuentes están concordes en señalar una especie de complicidad en Pericles, que a la primera amenaza seria de un proceso de *asebeia* se apresura, parece, a recomendar al sabio que ponga tierra por medio.

Era la alta sociedad, si podemos expresarnos así, la que se diferenciaba y empezaba a desligarse de la vida comunal de la ciudad. Anaxágoras trató solo a la gente más refinada, elegante y novelera. No sabemos lo bastante sobre quiénes rodeaban a Pericles; pero no eran, a buen seguro, los respetables eupátridas quienes se complacían oyendo las atrevidas opiniones del filósofo. Era gente libre de prejuicios, alegre, por encima del bien y del mal, aquella con quien Pericles se distraía de sus graves preocupaciones. El espíritu de la ciudad protestaba contra el político por boca

de los poetas cómicos, que eran aún hombres sin diferenciar; influidos, como la masa misma, por aquellos pensadores a los que odiaban, pero influidos de esa manera inconsciente y pasiva que es la característica del vulgo.

Es curioso que se extienda tan encarnizadamente a las ideas cosmológicas la defensa que hacen de sus dogmas las religiones. Cuando Aristófanes, con el espíritu comunal de Atenas, pretende hacer odioso al pueblo a Sócrates, se conforma casi exclusivamente con señalar sus raras opiniones sobre el sol y la luna, las nubes y la lluvia.

Y asimismo fue un motivo cosmológico el que alborotó al pueblo piadoso de Atenas contra Anaxágoras. Su concepción del sol como un bloque que luce incandescente por el choque y la ruptura del éter le concitó las iras supersticiosas del pueblo. Pues tal vez no creía rozar el filósofo ningún dogma con esta representación, pero cometía una grave impiedad al atreverse a contemplar con espíritu observador y sin respeto ni temor las maravillas del mundo que sobrecogen al hombre religioso.

La salida de Anaxágoras de Atenas debió de ser hacia fines de la hegemonía de Pericles [12]. Tal vez eran los graves sucesos de la guerra los que tenían irritado y susceptible al pueblo de Atenas. ¡Qué distinta ciudad la Atenas que Anaxágoras había hallado más de veinte años hacía y la que ahora dejaba!

El Partenón coronaba la Acrópolis; se habían estrenado durante su estancia *Antígona* [13], de Sófocles; *Alcestis*, de Eurípides. Atenas era ya la capital indiscutible de la cultura helénica: Herodoto había pasado allí los años decisivos para la formación de su idea épica de la misión de Grecia.

Se escribía ya en prosa en el dialecto ateniense, y muy pronto el jonio, la lengua en que había comenzado a hablar la filosofía, pasaría a ser un dialecto desusado y raro. Precisamente Sócrates estaba situado cronológicamente en ese lugar maravilloso en que la cultura mecánica y muerta se desprende de la activa y creadora. Aunque no tengamos

escrita una línea suya, podemos imaginar que Sócrates se expresaba en la maravillosa lengua de los diálogos platónicos primeros y medios y de la *Historia* de Tucídides. Es en sus discípulos, sobre todo en Jenofonte, donde ya aparece la lengua griega generalizada, la lengua mecanizada y sin fuerza de creación, la κοινή del helenismo.

Seguramente que Anaxágoras, ya entonces con casi setenta años sobre sí, y después de veinte o treinta de residencia en Atenas [14], no supo dónde dirigirse. Tampoco le debía importar mucho. Muy significativa es la anécdota que hallamos en Diógenes Laercio [15]: cuando alguien le preguntó cómo se resignaba a morir en tierra extranjera, dijo sencillamente: «En todas partes es igual la entrada al Hades», olvidando el lazo que nos une con la tierra donde las cenizas de nuestros abuelos se levantan los días de viento en nubes de polvo. Murió en Lámpsaco poco después. No está muy claro si huyó antes del juicio o si una vez envuelto en el proceso fue absuelto gracias a la influencia que Pericles conservaba. Cuando la piadosa y mediocre tradición democrática liga tan estrechamente a Anaxágoras con Pericles, no hace sino cumplir su destino de oponerse al hombre excepcional y a los que considera sus cómplices, de rechazar la independencia y el desarraigo, de obedecer a la misteriosa rutina de la religión heredada y a la voz de los muertos.

¿Y qué hay sobre la personal relación entre Sócrates y Anaxágoras? Los testimonios son absolutamente contradictorios. Niegan toda relación entre el filósofo jonio y Sócrates, Jenofonte [16] y Esquines [17], interesados precisamente, por las tendencias de su filosofía, en negar el carácter especulativo y teórico del maestro [18]. También niega toda relación el Sócrates de la *Apología* platónica [19], que al querer reducir a la nada las acusaciones de la comedia reniega expresamente de Anaxágoras.

Pero, en cambio, fuera de este momento en que Platón tenía razones bien obvias para negar la relación de Sócrates con la física jonia, los testimonios del fundador de la

Academia son favorables. Un poco más adelante recogemos lo que pone en boca del mismo Sócrates en el *Fedón* [20], de donde se deduce bien claro que como conoció a Anaxágoras fue únicamente a través de la lectura de su libro. A pesar de que, aun en el explícito testimonio del *Fedón,* Platón subraya que no hubo relación personal alguna entre el joven Sócrates y el gran filósofo, se desprende de sus palabras que el *nus* anaxagórico fue para Sócrates una verdadera revelación. Que luego, como vamos a ver, lo criticara Sócrates hallándolo insuficiente, no es bastante para que neguemos el empuje que significó para la mente de Sócrates el genial descubrimiento del filósofo de Clazómenas. El mismo tono en que, como veremos a continuación, se expresa en el *Fedón* revela que a Sócrates le preocupó largo tiempo el concepto del *nus,* y se lo planteó como problema, descubriendo así toda la insuficiencia de la filosofía anaxagórica. Pero esta crítica fue el resultado de muchos años de meditación sobre lo que allá por los mediados del siglo debió de sorprender a Sócrates como un descubrimiento divino. Si Platón dramatiza la lectura y supone [21] que Sócrates esperaba grandes cosas del *nus* y que se desilusiona al ver el sentido de causa física que le da el filósofo, no hemos de imaginar que fue en realidad una desilusión momentánea. Como siempre, Platón tipifica y dramatiza, reduciendo a un momento lo que seguramente es el resultado de muchos años de pensamiento filosófico.

Esto es lo que podemos saber de las relaciones entre Sócrates y el filósofo del *nus.* Por lo demás hemos tenido que detenernos en consideraciones sobre la vida de Anaxágoras en Atenas, porque ese ambiente que alrededor de la persona de Anaxágoras existió es lo que tiene más importancia en las relaciones entre el jonio y nuestro filósofo. Es verdad que la tradición tardía [22] habla de que Eurípides y Sócrates fueron juntamente discípulos de Anaxágoras, pero no es muy histórico esto. La enseñanza de Anaxágoras, sobre todo al principio, debió de limitarse a un elevado ambiente, en el que Sócrates no había penetrado todavía. No

hay que olvidar que si estamos acostumbrados a ver en los diálogos platónicos a Sócrates entrando y saliendo en las casas de los más ricos y distinguidos atenienses, un Calias, un Agatón, un Polemarco, tratando con Alcibíades, con Nicias, con Melesias, la crema social de la Atenas de los finales del siglo v, no sabemos en cambio nada de sus amistades y relaciones treinta años atrás. Es evidente que los rasgos peculiares de carácter que le sirvieron a Sócrates para elevarse en el medio social y hacerse famoso en Atenas no se habían desarrollado cuando el maestro no tenía sino treinta años.

Parece, pues, una leyenda tardía, relacionada además con la cuidada historia de la proximidad entre Sócrates y Eurípides, esta que hace a Sócrates discípulo directo de Anaxágoras. Las muchas veces que las fuentes aluden a la relación entre Sócrates y Anaxágoras aparece como eslabón intermedio un misterioso personaje, del que sabemos demasiado poco, pero que no puede menos de figurar en este capítulo.

Es este personaje Arquelao, un físico que repite doctrinas anaxagóricas, quizá retrocediendo hacia anteriores concepciones materialistas en lo que Anaxágoras tenía de más innovador y original.

Varios son los testimonios [23] que nos afirman que este Arquelao fue maestro de Sócrates. Cómo pudo ser esto es lo que ya no está a nuestro alcance dilucidar. Quizá Arquelao fue como un intermediario que comunicó las selectas conferencias de Anaxágoras, dadas a los iniciados de la *high life,* al todavía oscuro Sócrates. No es razonable pensar que en los años en que Anaxágoras ya no residía en Atenas, cuando Sócrates tenía cuarenta años y sin duda estaba ya su personalidad muy delimitada, fuera a comenzar sus lecciones de física con un sabio de secundaria importancia. Es verdad que pocos años después, en 424, Aristófanes, en *Las nubes,* representa a Sócrates preocupado con la física; pero ya es un maestro famoso, rodeado de discípulos que le escuchan con reverencia y le siguen.

La mención de este mismo Arquelao viene a probar de modo concluyente que no llegó a existir relación personal entre Anaxágoras y nuestro filósofo, puesto que si esta hubiera existido no había hecho ninguna falta el trato con Arquelao, ni la tradición probablemente se hubiera ocupado de tal cosa.

Arquelao es una personalidad como nacida para servir en esta delicada transición, en este traslado definitivo de la filosofía a Atenas. Hasta hay quien dice que si era de Mileto y no de Atenas; pero en este caso sería un jonio convertido en casi ateniense, en vez de ser un ateniense jonizado.

Como en un ateniense que es, en Arquelao apuntan ya las cuestiones morales: las leyes, el bien y la justicia parece que preocuparon a este físico, formado en la escuela de Anaxágoras, e incluso lleno todavía de doctrinas más viejas que las de Anaxágoras; así al entender más materialistamente el *nus,* haciendo del aire y el *nus* la divinidad [24]. Es el genio de Atenas, la plenitud política de Atenas, la que impone a las reflexiones filosóficas de Arquelao una orientación moral. Para este ateniense no es, como para Anaxágoras, el cielo la patria. Las cuestiones sobre la justicia y las leyes, sobre las bases mismas de la convivencia humana, van ganando la primacía [25].

Las vagas noticias que tenemos sobre la relación entre Sócrates y Arquelao nos dan un precioso dato cronológico: Sócrates, en su juventud, estuvo con Arquelao en Samos [26]. Razonablemente, se supone [27] que tal cosa no aconteció sino precisamente en la campaña en 441, en la que era el poeta Sófocles uno de los estrategos. Tal dato indica un interés bastante temprano en Sócrates por la filosofía.

Otra fuente, tardía y sin duda dependiente de la tradición peripatética [28], dice expresamente que ya a los diecisiete años, es decir, en 452, Sócrates se puso en relación con Arquelao. En estas relaciones empezó la sólita chismografía de las biografías de filósofos a mezclar relaciones homosexuales [29].

No es inverosímil que doce o quince años, los de la juventud de Sócrates, estén llenos por este magisterio filosófico. Que más tarde, en lo que sabemos por las memorias socráticas, nunca se acuerde Sócrates de su maestro, puede sencillamente explicarse pensando que la orientación de Arquelao hacia la ética era muy embrionaria todavía. No querría Sócrates, mencionando a su maestro, recordar sus relaciones con la filosofía natural ni su dedicación a los problemas astronómicos, meteorológicos, físicos.

Por otra parte, lo que sabemos de las ideas éticas de Arquelao le muestra en una peligrosa relación con el racionalismo, que busca un derecho natural [30]: lo justo y lo torpe serían cosa de convención, no de naturaleza. Lo mismo decían Diógenes de Apolonia, Demócrito, Hipias, Antifón, y ahí estaba para un ateniense arraigado el gran peligro de la especulación racional [31].

El Sócrates madurado ya, el de los sesenta años, no quería por eso acordarse de sus estudios de física jonia allá, casi por los mediados del siglo, ni de su iniciación en la ética por un maestro influido por la crítica racional.

Sócrates, un ateniense vulgar, experimenta en sí mismo toda la historia de la llegada de la filosofía a Atenas. Y para que esta historia la viviese él como cosa diaria y menuda, sin deslumbrarse ni dejarse arrastrar, fue no con un genio como Anaxágoras con quien su destino le puso en contacto, sino como un hombre intermedio y vulgar, como Arquelao, con un discípulo empapado en los tópicos más corrientes de los físicos, desde Tales a Anaxágoras.

Arquelao debió rebajar la autonomía y existencia separada del *nus,* y esto explica que Sócrates pudiera más fácilmente superar el descubrimiento anaxagórico.

Pero la importancia que Arquelao, como por lo demás ya antes Anaxímenes, concede al aire, confirma que Sócrates fuera su discípulo. Aparte los numerosos testimonios tradicionales, que solo podrían rechazarse con mucho fundamento, las críticas que la comedia hizo de Sócrates, en especial las *Nubes* aristofánicas, solo resultan explicables

cuando se admite una etapa física en la formación de Sócrates, precisamente bajo maestros jonios.

Las primeras palabras que Sócrates pronuncia en la comedia son estas: «Navego por el aire y reflexiono sobre el sol» (v. 225). El ateniense campesino que le oye se queda escandalizado, y entiende, en vez del neologismo «reflexiono» (περιφρονῶ), «desprecio» (ὑπερφρονῶ)[32], y sencillamente, lo mismo que los que acusaban a Anaxágoras de impiedad, equipara el Sol y la Luna, que los jonios convertían en objetos de la ciencia física, a divinidades.

Cuando Sócrates, más tarde, se dio cuenta de lo peligrosa que resultaba en Atenas la especulación física, y además espontáneamente se orientó hacia la filosofía moral, expresó su opinión de que la contemplación de los fenómenos naturales no servía de nada[33], y se puso a tratar de ética en la plaza y en las tiendas y talleres de Atenas. Tal vez concedía a la tradición ateniense lo suyo al renegar de la especulación jónica.

Aristófanes, que conocía muy bien los resortes que movían a los atenienses, se conformó con acentuar los rasgos jonios en la especulación socrática para hacer odioso y ateo al filósofo. Diríase que hay un pasado socrático que, según los amigos procuran olvidarlo, son sus enemigos los interesados en mantener vivo y presente.

Pero si Sócrates vivió la creación de una filosofía ateniense, no puede negarse que atravesó la etapa física[34]. Lo que sucede es que, como buen ateniense, sentía un religioso respeto por los astros, que eran para él cosas divinas[35], y sin duda que presentía que, perdiendo el respeto a los seres divinos[36] del firmamento, se perdía también la fe en los dioses del cielo y en los que, como un vaho, surgen del fondo de la tierra, donde están las raíces de la sangre. Tanto su etapa física como después su lenta labor de crítica son cosas que transcurren en una penumbra histórica.

Mas, a pesar de este discreto silencio de las fuentes, no cabe decir que Sócrates fuese un mero discípulo ni un improvisador. Se equivocaría quien no viese en sus rasgos

de hombre sencillo, descalzo y pobre, pálido y descuidado, todo un filósofo que busca de propósito un estilo propio de vida, y que ya no es un alegre sabio digno compañero de los siete famosos, ni tampoco un filósofo jonio, que disfruta de la vida entregado a su pura curiosidad intelectual, y desligado de todo, impío y sin patria; sino que se resigna a la pobreza, a una estricta moral y a unos modestos límites en el conocimiento. El ascetismo exterior va muy bien con su severo ascetismo interior, que ya veremos.

La historia de la verdadera conversión de Sócrates nos la cuenta Platón [37], poniéndola precisamente en boca de Sócrates moribundo:

«Yo —dice—, de joven codiciaba esa especie de sabiduría que es la ciencia natural. A mí me parecía lo más deseable conocer las causas de todo, por qué nace, es y perece, si pensamos con la sangre o con el aire o el fuego, si es el cerebro con lo que percibimos las sensaciones, por qué crecemos, y cosas por el estilo. Pero una vez oí leer en un libro de Anaxágoras que es el *nus* la causa y ordenador de todo, y creía haber hallado en este Anaxágoras mi mejor maestro, quien podría decirme primero si la tierra es plana y redonda, y después la causa y lo que es mejor, y por qué es así y no de otra manera lo mejor. Y en mi gran interés por saber lo bueno y lo malo leí todos los libros que pude de este Anaxágoras. Y entonces descubrí que este hombre no sacaba partido de su descubrimiento del *nus,* y se conformaba con presentar como causas las cosas más vulgares, los aires, los éteres, las aguas y otras cosas absurdas. Pues lo que este hombre hace, después de hablar del *nus* o mente mía, es limitarse a explicarme que estoy aquí sentado precisamente porque tengo un cuerpo, que está formado de huesos y nervios, y los huesos son sólidos y tienen articulaciones unos con otros, mientras que los nervios pueden estirarse y aflojarse. Pero yo siento que hay otra cosa, gracias a la cual he decidido estar aquí sentado con mis huesos y mis nervios, sin haber trasladado los huesos y nervios a Mégara o a Beocia, que

es lo que me convendría, si no me retuviera la consideración de lo justo. Esto es lo que me manda permanecer aquí. Los sabios físicos descubren que el aire en remolino puede ser más firme sostén del mundo que el mismo Atlas, pero no se ocupan del bien y del deber. De esta investigación sí que hubiera sido yo discípulo; pero como nadie me la enseñaba, entonces comprendí mi «segunda navegación» en busca del fundamento y explicación del bien».

Los poetas cómicos se resistían a reconocer el *déuteros plus,* esta segunda navegación socrática, y no veían hasta qué punto nuestro maestro venció este mero afán de lograr una imagen del mundo. Se empeñaban en creerle un jonio más, un último jonio, aunque fuese sin el frenesí de ciencia y conocimiento que dominó a Tales y a Anaxágoras, y se negaban a reconocer el mundo interior que Sócrates descubrió en su asombrosa navegación segunda. Esta navegación comenzó cuando a los ojos de Sócrates fracasa la más alta filosofía jónica, la cumbre más alta a que habían llegado los filósofos naturalistas. Después de llegar a la cumbre de la ciencia, al «extremo de verdad acerca del orden celeste» [38], y cuando Sócrates ya no se hallaba sino ante epígonos, era el momento de hacer bajar la filosofía del cielo [39].

Platón alaba [40] la famosa distracción de Tales, que por mirar al cielo se cayó a un pozo, y dio con ello ocasión a que una criada suya dijera que del cielo sabría mucho, pero no por dónde se andaba; Sócrates, el Sócrates de la vejez, no andaba en cambio lejos de la criada del padre de la filosofía. Y, sin embargo, persiste la imagen aristofánica de un Sócrates distraído y perdido en las nubes de la pura especulación. Sócrates quizá estuvo también en alguna relación con otro filósofo, Diógenes de Apolonia, discípulo de Anaxímenes, que merece mención aquí. Pasó a ser considerado como uno de los «ateos» tradicionales [41]. Sus ideas físicas se acercan bastante a las de Arquelao, y, por consiguiente, en muchos puntos continúan las de Anaxímenes [42]. Incluso reconoció en el aire una cualidad divina,

que hizo entender a los que interpretaban groseramente su doctrina que tenía al aire por dios.

Es en Diógenes de Apolonia en quien hay esa preocupación por las causas de pequeñas cosas, que malévolamente le atribuye Aristófanes a Sócrates. La investigación de la humedad en las cosas, la divinización del torbellino, la medición de los saltos de las pulgas o la busca de las causas del zumbido de los mosquitos, la adoración del aire, todo esto no es la caricatura de Sócrates, sino de Diógenes de Apolonia, un físico que había llevado doctrinas jónicas a Atenas y que por ello se vio en peligro de ser condenado por impiedad.

La persecución de Diógenes en Atenas no sabemos cuándo fue [43], ni si tiene relación con la acusación de Anaxágoras. Pero es seguro que es un precursor de Sócrates en el choque con la piedad del pueblo ateniense y en el camino hacia la cicuta.

A lo que hemos expuesto pueden reducirse las relaciones de Sócrates con la filosofía jonia. Es esta, en cuanto elemento disgregador y favorecedor del desarrollo del pensamiento individual, un antecedente indispensable de Sócrates. Al lado de la filosofía jonia habremos de considerar otros elementos: los sofistas especialmente.

Pero sería vana fe en el valor del libre influjo de un individuo o de un grupo conceder demasiada importancia a tal o cual influencia concreta. Se trata más bien de un ambiente, una difusa serie de influencias que contribuyen a individualizar y desligar a Sócrates. En ese ambiente, cada jonio, cada sofista no son apenas más que grados de temperatura.

El texto platónico que hemos transcrito [44] nos muestra ya a Sócrates convertido en lector. Entonces justamente se empezaban a escribir y a leer libros en el mundo. Es una ingenua avidez de conocimiento la que lleva a Sócrates a buscar los escritos de Anaxágoras.

Un testimonio bastante oscuro [45] nos presenta a Sócrates leyendo en común con sus discípulos los textos de los sa-

bios antiguos. ¿Qué sabios eran estos? En primer lugar, los poetas; después quizá algún libro de filosofía; ¿por qué no el de Anaxágoras o el de Heráclito o el de Zenón? Que los discípulos, ya acostumbrados a las lecturas más escolásticas de la Academia o el Liceo exageren el dato, no nos llevaría a negar su historicidad.

Podemos pensar que precisamente por vivir en Atenas fueron los libros de Anaxágoras los primeros filosóficos y de ciencia jonia que se difundieron. Pues es cosa bastante segura [46] que fue en Atenas donde se comenzaron a publicar libros y donde comenzó a desarrollarse algo parecido a una industria editorial. Anaxágoras fue el primer filósofo que publicó sus libros al modo moderno [47]. Heráclito, en Efeso, su patria, cuando depositó su libro en el famoso templo de Ártemis [48], seguía un procedimiento más primitivo: sin duda que fue una copia en pergamino, al modo oriental, la que colgó como exvoto en el santuario. Otros filósofos, Parménides, Jenófanes y, más tarde todavía, Empédocles, aún «publicarán» sus obras filosóficas cantándolas en verso, al modo de rapsodas, sin reducirlas todavía a libro en prosa. Estos filósofos se adaptaron lo mejor que pudieron a la tradición épica de los rapsodos.

La relación de Sócrates con la filosofía jónica termina aquí: en esas lecturas de Anaxágoras y las bastante seguras relaciones con Arquelao. No cabe duda de que nuestro filósofo *despertó vocacionalmente al contacto de la ciencia* jonia, comenzó a individualizarse, a disgregarse de la absorbente comunidad de la *polis,* bajo el peso de la filosofía jónica. Pero en Jonia soplan aires cosmopolitas, influjos orientales innegables [49], y Sócrates resiste a todo esto no con el puro espíritu crítico y disgregador de un sofista, sino como inspirado genialmente por la vieja religión, con la que nunca corta sus relaciones nutricias y sobre la que vuelve racionalmente.

Fuera de Anaxágoras y de Arquelao, Sócrates no debió directamente de saber mucho de la filosofía y la ciencia de los jonios. Claro que a Atenas llegaban todos los días

novedades. y que el ambiente estaba lleno de estas. Y así, Sócrates, sin más que andar por las calles y hablar con las gentes, recibiría indirectamente muchas influencias.

Muy poco probable es que Sócrates conociera personalmente a Parménides y a Zenón. Las repetidas afirmaciones de Platón [50] no obedecen sino al afán de elevar a lo típico e ideal una correlación que él observaba dentro de la marcha de las ideas filosóficas. En este sentido es histórico el elogio de la inclinación filosófica que el viejo Parménides descubre en el joven Sócrates: «Hermoso y divino es, sábelo bien, el impulso que te lleva a razonar» [51].

Para determinar si Sócrates es o no un filósofo, la opinión de Platón queda expresada en este juicio, que en cierto modo enlaza al maestro con la filosofía eleática. No cabe duda que Sócrates debió de percibir la gran superioridad dialéctica de los filósofos de Elea, y su manejo de la razón es una herencia de ellos. Es una sutil relación de discípulo la que Platón deja ver [52] cuando, ante el forastero eleata, Sócrates se siente inferior, vencido en razonamientos, como ante un dios argumentador.

No es que Sócrates, en el testimonio platónico, sea un mero discípulo de los eleatas, pues no deja de criticar [53] los enigmas y palabras oscuras que no permitían una discusión clara. Pero Platón nos dice que había algo de influencia eleática en la dialéctica de Sócrates cuando presenta al viejo Parménides aconsejando al joven Sócrates que se ejercite en esta charlatanería de los argumentos al modo eleático [54].

El eleatismo es evidente que no está ausente de la escuela de Sócrates [55]. Que sea histórico el contacto personal de Sócrates con Parménides y Zenón es cosa que los eruditos del siglo pasado solían admitir [56]; pero la crítica, a partir de Zeller [57], lo duda mucho. El cuadro que presenta Platón [58]: Parménides y su amigo Zenón en Atenas para asistir a las grandes Panateneas cuadrienales, Parménides, de sesenta y cinco años, cubierto de canas y de aspecto muy venerable; Zenón, de unos cuarenta, corpulento y de agradable apariencia; Zenón, leyendo sus argumentos

ante Sócrates y sus amigos; las exhortaciones del viejo filósofo al joven Sócrates; todo compone un cuadro demasiado arquetípico para ser histórico. En él Platón procura acercar a su maestro a los gigantes que fundaron la filosofía, hombres que aparecían en su época como famosos y sobrehumanos, rodeados de ese halo de antigüedad [59] que para los griegos convertía en sagrados a los que llegaban a tenerlo. Presentando a Sócrates junto con estos filósofos, no solo queda el maestro en el mismo plano idealizado, sino que las teorías de aquellos filósofos resultaban criticables, situadas en el mismo nivel que las del maestro.

Pero la tradición historiográfica sobre los antiguos filósofos ha exagerado la posición central de Sócrates, y ha hecho girar en derredor de él a las grandes figuras contemporáneas de la filosofía jonia. Así se nos cuenta también que Demócrito estuvo en Atenas [60], pero sin preocuparse de ser conocido, porque no amaba la gloria. Y así supone la leyenda [61] que se conformó con figurar anónimamente en el coro de los discípulos y oyentes de Sócrates, sin que el ateniense le conociera.

Respecto de Heráclito, la tradición no habla sino de que Sócrates leyó el libro del filósofo oscuro. La anécdota tiene un cierto aire auténtico (lo tendría más si no fuera Eurípides en ella el interlocutor), y corresponde, por la actitud tan perfecta y maduramente socrática, a los tiempos ya adelantados de la vida y doctrina de nuestro filósofo; Eurípides le había dado el libro de Heráclito. Y preguntó al maestro qué le había parecido. Sócrates dijo: «Lo que he entendido me parece bien, y creo que también lo que no he entendido, fuera de que para esto hace falta un buen nadador para llegar al fondo» [62].

Pero la diferencia entre los filósofos jonios y Sócrates nos la da bien clara que mientras aquellos lo que buscan es singularizarse y presentarse como seres aparte, el ateniense

ha hecho suya la norma de uno de los siete sabios, Bías de Priene, que aconseja a los aspirantes a la sapiencia en unos famosos versos [63]:

> Agrada a todos los ciudadanos si permaneces en la ciudad;
> esto atrae la mayor simpatía; un carácter muy independiente
> suele hacer estallar la desgracia dañosa.

El problema de la diferenciación, del quedarse aparte el sabio, frente a sus vulgares conciudadanos, se planteó ya desde la lejana época de los siete sabios. Sócrates estaba en cierto modo cerca de estos, procurando no diferenciarse, frente a las singularidades de los jonios. Así, Demócrito, cuando gustaba de la soledad y de frecuentar los cementerios [64].

Esta gente extraña era mal mirada en Atenas, y lo que hicieron los cómicos para convertir en odioso a Sócrates fue simplemente exagerar estos rasgos. Pero el filósofo evitaba en realidad el estilo independiente, la arrogancia, que podía atraerle la desgracia. Si esta llegó, no fue porque el filósofo la buscara con extravagancias. Sin embargo, algo fatal pesaba sobre su vocación de filósofo, y Platón lo ve muy bien: ni la riqueza le entusiasma, ni concede valor al abolengo, y las gentes se ríen del filósofo, ser aparte y distinto [65], y aún más que reírse: un filósofo se hace motivo de ira para el pueblo, como Tales lo fue para su criada [66].

Y ahora un problema: ¿llegó a entrar en Atenas el espíritu científico? ¿Fue Sócrates un sabio? No sería fácil decidirse entre un sí y un no. Si la ciencia se entiende como algo absolutamente irrespetuoso y racional, que pasa por encima de todo y no se detiene ante nada, entonces la ciencia de Atenas no existe, fuera de Tucídides; si, por el contrario, la ciencia es afán de verdad, pero sin demasiada ambición racional, entonces la ciencia es ateniense ya desde mucho antes de Aristóteles [67], y Sócrates es precisamente el creador de un movimiento científico.

Por ejemplo: el libro hipocrático sobre la enfermedad

sagrada comienza [68] por atacar la charlatanería de los sacerdotes y sus remedios milagreros. Ahí está el racionalismo jonio; Sócrates jamás hubiera hecho una cosa así. El propio libro hipocrático [69] pone en el mismo orden las purificaciones rituales que los encantamientos y demás charlatanerías. Sócrates se hubiera guardado muy bien de equiparar los exorcismos rituales con la vulgar hechicería y el charlatanismo de los curanderos. En esa respetuosa actitud está el secreto de Sócrates y de las gentes nacidas en Atenas antes del predomino de la sofística.

Sin embargo, la facilidad crítica que tenían los jonios les lleva con cierta frivolidad al escepticismo. Por lo mismo que no eran muy exigentes, se resignaban a ignorar.

En toda la filosofía jonia hay una desconfianza infantil, precientífica, en el testimonio de los sentidos. Heráclito [70] decía que la opinión era locura y que la vista misma mentía. Anaxágoras desconfiaba de los sentidos [71]. De manera semejante, Demócrito [72] duda de los sentidos y cree que el pensamiento es una confluencia que solo por reflexión supera el oscuro testimonio de los sentidos. Jenófanes había dicho de modo lapidario [73]:

> Lo cierto ningún varón lo supo, ni nadie habrá que lo sepa.

Pero si es verdad que esta desconfianza existe, también lo es que no se hace ningún intento serio para superarla. Hallamos un germen de escepticismo precisamente de la especie más peligrosa: del resignado a no salir de tal.

La generación de los discípulos de los grandes maestros jonios ya estaba en peligro de caer en la ignorancia, en la duda más que metódica. Meliso, discípulo de Parménides, por ejemplo, ya decía que no se puede saber nada de los dioses y que es mejor no meterse en demostraciones racionales sobre ellos [74]. ¡Tan de cerca sigue en Jonia el agnosticismo al racionalismo, a la absoluta libertad de crítica frente a lo heredado!

Si es verdad que Sócrates tomó parte en la expedición

contra Samos en el verano de 440, era precisamente ese filósofo Meliso el que estaba al frente de los rebeldes. La lucha se elevaría en este caso a una simbólica categoría: se enfrentaban, aunque en compañía de Sócrates fuera Arquelao, como una especie de mediador y puente, dos concepciones radicalmente distintas.

La busca de una superación de ese espontáneo escepticismo es la que lleva al socrático Platón[75] a calificar de simples αἰσθήσεις o «sensaciones» ciertas afirmaciones que los jonios o los sofistas habían calificado de científicas, de cosa de *episteme*. Proposiciones famosas, como πάντα ῥεῖ o «el hombre es la medida de todas las cosas», le parecen a Platón puras sensaciones, meras opiniones fundadas en los sentidos. Heráclito o Protágoras se habrían movido por puras sensaciones. La ciencia de estos sabios no iría más allá.

Y entonces —aquí viene la genial paradoja socrática— el problema que se plantea es el de la misma legitimidad del conocimiento científico. No basta con dudar del conocimiento espontáneo, ni con no reconocer ninguna barrera para la crítica. Pues si al cabo de este magnífico impulso inicial nos conformamos con no saber o con saber aproximadamente, habríamos logrado muy poco.

Platón[76], dando seguramente precisión a lo que es el más puro afán teórico de Sócrates, acude a remediar esa desesperada situación del que sale de la seguridad de las opiniones heredadas para hallarse metido en el atolladero de las puras y relativas sensaciones, haciendo una serie de preguntas: si el saber no es otra cosa que sensación, ¿por qué unos dan lecciones y otros las reciben? Si todos tienen sus sensaciones, ¿por qué unos quieren aprender de otros? ¿Cómo se puede comunicar eso que ya no es sensación?

En este riguroso planteamiento de la cuestión tenemos nada menos que la raíz de la filosofía misma, y aquí sí que hallamos el genio ateniense dominando la orientación futura de la ciencia. Pues si por una parte tiene la modestia de no plantear los problemas demasiado radicalmente, por

otra no se resigna a permanecer en la incertidumbre y en el abandono, y aspira a dominar de la manera más enérgica posible la verdad.

Ahí está la entrada de Sócrates en la historia de la filosofía. Por lo mismo que no era un filósofo comparable con sus predecesores, ellos y el porvenir habrían de contar con él sin remedio.

Sócrates figura en la historia de la filosofía gracias a una gran paradoja, y porque la filosofía es una cosa extraña y de contenido problemático. Gracias a que la filosofía ha sido siempre un extraño ser, dudoso de sí mismo, preguntándose por su propia existencia.

Para llegar a una situación prefilosófica, al pórtico mismo de la filosofía, Sócrates es enormemente riguroso. Nunca toleró las faltas de precisión. Cuando en uno de sus diálogos el interlocutor dijo un poco vagamente, al darse por convencido: «Supongo», se apresuró Sócrates a replicar en términos semejantes a estos: «No basta con suponer; es preciso que sepamos exactamente, con firme conocimiento» [77].

Precisamente por amor a la exactitud hay en Sócrates una heroica renuncia, un voluntario apartamiento de las más sublimes especulaciones y de las más ambiciosas conquistas científicas. Pues se plantea el problema de la relación del mundo real con todas esas especulaciones y saberes. Y se reduce a una actitud modesta y contemplativa: el único campo en que especula es la ética, y orientada hacia la propia conducta y nada más.

—Los que quieren ver el sol —dice un trasunto de palabras socráticas [78]—, si no lo estudian en el agua, dañan sus ojos. Así yo pensé que mi alma cegaría si me ponía a seguir cada hecho, y por eso me refugié en el mundo de la razón, a fin de buscar en él la verdad [79].

A fuerza de haber renunciado a las ciencias que cultivaban los jonios y a los brillantes y útiles saberes con que los sofistas tendían al dominio del mundo. Sócrates había concentrado su fe en la infalibilidad del método lógico,

dialéctico, para llegar a la verdad moral a través de la inextricable maleza de los hechos humanos. Si Sócrates había renunciado a los demás saberes, en cambio estaba convencido de haber descubierto un secreto para entenderse en el mundo moral. Pues el razonamiento verdadero —dijo una vez [80]— no resulta de otra cosa que de conocer el arte dialéctico. Los que no conocen este arte (y apuntaba a los sofistas) creen que ellos sí son sabios del todo; pero en cambio han de pensar que nada es seguro ni sano, sino que todo queda confuso, sujeto a continuo vaivén.

A costa de renunciar a los saberes más aparenciales y brillantes, Sócrates había llegado a estar seguro de su filosofía, a considerarse poseedor de la filosofía verdadera, pues con plena confianza llama «legítimos filósofos» a quienes partían de las premisas que él [81].

La fe en el poder revelador del razonamiento lógico es la que Sócrates tenía más arraigada. No podemos menos de admitir como auténtico el testimonio [82] que nos presenta al maestro animando a sus oyentes y explicándoles el infalible manejo del método racional: «Analizad los fundamentos, y si los analizáis bien, podréis seguir por orden todo el razonamiento, y ya podéis estar humanamente satisfechos de este.»

La gran paradoja de Sócrates es que aparentemente se retira y abandona el campo; pero es para buscar el fundamento mismo que puede justificar la salida al campo. La filosofía que sale de Sócrates está limpia de la frivolidad de los últimos jonios [83] y los sofistas. La gran capacidad persuasiva y disuasoria que se halla en los diálogos platónicos y en las *Memorables* de Jenofonte [84] no es sino un eco de los razonamientos del eterno discutidor.

Sócrates hacía a sus oyentes cada vez más discutidores y dialécticos. Defendía que el que sabe una cosa puede instruir a los que no la saben. Por eso no dejaba nunca de discutir y hablar [85].

El que en definitiva no naufragase el pensamiento en la desconfianza en que le engolfan los jonios y los sofistas se

debe a esta fe de Sócrates en la eficacia conquistadora de la razón. No hay fluir ni corriente al modo de Heráclito si el conocimiento es cosa que puede alcanzarse [86]. El conocimiento no puede cambiar: si siguiera cambiando, seguiría sin ser conocimiento.

No cabe duda que el que hizo más científicos a Platón y a Aristóteles, y el que les dio una rigurosa exigencia de verdad fue Sócrates. Pues en cuanto aflojaba la dialéctica que había aprendido de Sócrates, Platón tendía con su naturaleza de poeta a una cierta vaguedad esteticista, que estaba ya dentro de los límites del escepticismo [87], como cuando decía que «la verdad se ha retirado entre los dioses y los hijos de los dioses».

La fe en la infalibilidad de la razón lleva a Sócrates a maravillosos extremos de modestia. «Fíjate —explica una vez [88]— que nunca sale de mí nada, sino de mi interlocutor; yo no sé otra cosa que recibir los razonamientos de otros sabios y ponerlos en orden.» La mayéutica no es otra cosa que esta fe asombrosa en la marcha de la razón, conquistando a su paso nuevos territorios y añadiéndolos al imperio de la realidad.

La razón, además, está para Sócrates fuera de él; no es *suya* esa razón que avanza gracias al razonamiento dialéctico. Es la razón misma la que recorre su camino. Eso explica la ironía y la modestia desconcertante de Sócrates cuando, distinguiendo entre su razón y la razón misma, dice: «Admiro desde hace mucho tiempo *mi* propia sabiduría; pero desconfío de ella» [89]. Ἄκων εἰμὶ σοφός, «soy sabio sin quererlo», dice una vez [90].

En esta actitud socrática, lograda sólo después de veinte o treinta años de aprendizaje, tenemos ya la adaptación de la filosofía a Atenas, la creación de una verdadera filosofía ateniense. Sócrates realiza personalmente, pero en cuanto no se desliga de la ciudad, toda esta conquista. Sabemos que nuestro filósofo comenzó por ser un discípulo de la ciencia jonia [91].

El aire vulgar que intencionadamente busca Sócrates en

su vejez no debe hacernos engañar sobre la formación científica que tuvo el filósofo. Cuando Aristófanes, bastantes años más tarde, le retrata con aire estrafalario y científico, tiene más de un motivo.

El Sócrates vulgar, arrepentido de independencias, sumiso, modesto y resignado es el viejo Sócrates del *Critón* y las *Apologías*. El Sócrates juvenil y de media edad se nos pierde en una penumbra de desconocimiento. De ella emerge de repente este Sócrates definitivo que, sin embargo, no nos debe hacer olvidar el otro. Con razón anota un comentarista [92] que no hay razón para reducir la actividad de Sócrates al desempeño de su misión ante los atenienses, pues hay una previa etapa de Sócrates físico, matemático, aprendiz de la filosofía y las ciencias tal como las traían los jonios.

Sobre la lejana etapa científica y matemática de Sócrates, es muy significativo que todos los testimonios están acordes [93] en acercar al geómetra Teodoro de Cirene a Sócrates y su círculo. En verdad que Sócrates se dirige al matemático más para preguntarle por las condiciones morales de los jóvenes que para enterarse de si son buenos matemáticos [94].

Este Teodoro, contemporáneo riguroso de Sócrates, nos servirá de enlace para tocar la cuestión que nos falta para dar por terminado el cuadro de la llegada de la filosofía a Atenas. Teodoro de Cirene se cuenta, sin duda sin razón, entre los pitagóricos [95]. ¿Y qué sabemos de la llegada de esta filosofía pitagórica a Atenas?

No parece que se apresuró mucho la tendencia pitagórica en llegar a la ciudad. Ya Sócrates estaba muy formado cuando por algunos indicios podemos rastrear el comienzo del pitagorismo en Atenas. Las causas de este retraso están, de una parte, en el pitagorismo, que en su tendencia política se adaptaba solo a sociedades más inseguras y revolucionadas que la Atenas anterior a la guerra del Peloponeso, y que en cuanto ciencia no podía despertar interés en un ambiente que ya hemos visto cómo resistió a la penetración de las ciencias jonias. De otra parte, en Atenas,

que no tuvo interés en esta dirección filosófica, tan misteriosa y tan poco helénica en su ascetismo y su afán de organizar la ciudad de modo racional.

El testimonio más antiguo, y no lo es mucho [96], es que Cratino ridiculiza en sus comedias al pitagórico Hipón [97], iniciando así la sátira cruel con que la comedia ática atacará siempre a la filosofía, especialmente la pitagórica. Aristófanes aprende a burlarse de Sócrates precisamente en esta comedia de Cratino [98]. A este Hipón ya se le llama ateo [99], lo mismo que el rumor popular a Sócrates.

Otro de los primeros pitagóricos que vemos aparecer en Atenas es Equécrates, un discípulo de Sócrates y por cierto de los últimos tiempos. No es un ateniense, sino que procede de Fliunte, y parece que fue maestro de Platón. Como pitagórico que era Equécrates, debió el hijo de Aristón considerarle el más propio interlocutor para el *Fedón.* Sumariamente, pero en este diálogo Platón no deja de caracterizarle, poniendo en su boca unas palabras pitagóricas [100], que había aprendido de Filolao y Eurito de Tarento.

Pero la entrada del pitagorismo en Atenas es tardía y no nos interesa a nosotros. Sócrates, en los tiempos en que se formó y tuvo curiosidad, no se enteró de las doctrinas pitagóricas. No parece merecer mucho crédito el único testimonio que habla de Sócrates como discípulo de los pitagóricos [101]. Si los cómicos atacan al pitagorismo, no significa ello que estuviera muy arraigado en Atenas. El único pitagórico ateniense que se cita es Neócrito [102], figura sobre la que no tenemos otro dato, y aun sobre la cual el testimonio es dudoso. Y cuando se hicieron frecuentes las burlas contra los pitagóricos en el teatro, fue en la comedia media, es decir, después del año 400 [103].

Ante Diágoras y Anaxágoras tuvo el pueblo ateniense la primera reacción contra los peligros de la filosofía. Instintivamente sintió el horror a la razón y todas sus consecuencias: la impiedad, el agotamiento, la decadencia, la esterilidad, la intervención en los secretos de la creación.

Sócrates viene a ocupar ese maravilloso momento en que todavía hay fuerzas creadoras, pero ya la razón se da cuenta de ellas.

Fue en tiempo de Sócrates cuando también llegaron a Atenas las ideas racionalistas jonias pidiendo que todos los ciudadanos fueran iguales en riqueza y educación [104], y precisamente en la juventud de Sócrates un arquitecto jonio, el famoso Hipodamo de Mileto, dio traza regular en tablero de damas al Pireo. También era astrónomo y físico, y no cabe duda que su plano racional provenía de una concepción racional de la vida entera.

Dentro de sí sintió Sócrates el choque. La llegada de la filosofía a Atenas fue en realidad la conquista mutua de la filosofía por Sócrates y de Sócrates por la filosofía. En la vida de Sócrates y en su muerte, la epopeya del encuentro de la filosofía y la religión, la tradición y la razón, el saber heredado y la conquista racional, la fecundidad y la fría claridad, se expresan de modo completo. Después, la intensidad de este encuentro va decreciendo, y Atenas se va convirtiendo en una ciudad más vulgar, y hasta en una ciudad eminentemente filosófica.

Sólo en Sócrates el encuentro de la filosofía con Atenas tuvo grandeza trágica. Ni antes de él, en la expulsión de Anaxágoras y de Diógenes de Apolonia, ni después de él, volvió a producirse un conflicto con caracteres grandiosos.

La cicuta de Sócrates se convirtió en un simple espantajo. De Platón se cuenta la historieta [105] de que, habiendo subido a la Acrópolis junto con el general Cabrias, que se acababa de librar de una sentencia de muerte, un cierto sicofanta, llamado Cróbilo, salió al encuentro del filósofo, gritándole: «¿No sabes que también a ti te aguarda la cicuta de Sócrates?»

La anécdota es significativa de que el tiempo en que el pueblo reaccionaba y en que el filósofo era algo heroico, había pasado.

La frase de Aristóteles al abandonar el Liceo y salir de la ciudad cuando, a la muerte de Alejandro, la cosa se

ponía mal para los colaboracionistas, no pasa de ser un chiste: «No dejaré a Atenas pecar dos veces contra la filosofía». Era el humor aristotélico, explicando elegantemente la inevitable huida. Pero nadie pensaba seriamente en Atenas entonces en perseguir filósofos.

Lo mismo sucedió una generación después, en tiempo de Teofrasto, cuando una nueva ley[106], de un cierto Sófocles (año 307), estableció que los jefes de escuela necesitarían para continuar permiso del pueblo y del Consejo, bajo pena de muerte. Pero, en el fondo, esta ley era, como la situación que provocó la huida de Aristóteles, un ataque político que envolvía en el odio democrático contra los macedonios a los filósofos que simpatizaban con estos[107]. Como decisión política momentánea, la ley duró muy poco: solo hasta que, a propuesta del peripatético Filón, la ley fue derogada al año siguiente, Sófocles fue condenado a una fuerte multa por ilegalidad, y Teofrasto y los demás filósofos regresaron a Atenas. La razón, la charlatanería como último eco de la dialéctica, dominaría para siempre a la ciudad. Nadie había entendido el heroísmo socrático, el carácter fatal y grandioso de su choque con la ciudad llena de dioses.

Nada más lamentable que la historia posterior de Atenas. La piadosa ciudad, hogar de santidad y religión, quedó demasiado al descubierto por culpa de la literatura. Anulada políticamente, superada en el orden cultural por Alejandría y otras capitales de mayor significación política y económica, Atenas centró su orgullo en el cultivo rutinario y profesional de la filosofía.

Esta había perdido el contacto científico con la realidad, había renunciado a la curiosidad; de Sócrates no conservaba sino la dialéctica, pero convertida en palabrería. Todo lo más opuesto a la filosofía jónica, con su curiosidad insaciable, y a la inseguridad socrática, que llevaba a resultados tan originales, domina después en esta filosofía encarrilada, repitiendo monótonamente los mismos razonamientos siempre.

Un Aristóteles en miniatura tenemos en Atenas incorporando la filosofía en el atroz tiempo de los herederos de Alejandro: Demetrio de Faleron. Reúne este la primera condición de las contrafiguras: la de proceder de la misma línea.

Sócrates, para hacer política[108], no necesitó subirse a ningún trono ni tribuna, mostrando por primera vez que se podía hacer filosofía de la vida entera. Por el contrario, Demetrio, educado por Teofrasto y peripatético observante, en los diez años de su dominación en Atenas se dedicó a aplicar rigurosamente la *Política* de Aristóteles, y estaba tan convencido de esta manera libresca de hacer política, que en el destierro, como cortesano de Ptolomeo, hijo de Lago, en Alejandría, aceptó ser el presidente de su comisión legislativa en materias políticas y constitucionales.

Pero, en cambio, Demetrio estuvo muy lejos de reconocer ningún freno moral, aunque rebajemos mucho de los escándalos que dio, según tradiciones de enemigos suyos o de aficionados a la chismografía en las vidas de filósofos. Precisamente en el escándalo de profanar el Partenón con una orgía tenemos un rasgo antisocrático, como lo tenemos también en el concepto de la ἀρετή que tenía este tirano peripatético[109] no muy lejano de la *virtù* según Maquiavelo. ¡Lástima que no podamos leer el libro sobre Sócrates que escribió este personaje, y que nos instruiría mucho, dado que era como un Antisócrates el que opina sobre el maestro!

No es de este lugar la crítica de la ulterior filosofía ateniense. La Atenas de los grandes siglos se conformó con terminar como palestra de los filósofos. Allí se riñeron no ya las grandes batallas de Sócrates y Platón y Aristóteles, sino las logomaquias entre estoicos y epicúreos, académicos y peripatéticos, gente de segundo orden, sin originalidad ni atrevimiento, enanos dueños de un campo que era la herencia de gigantes. La fortuna juzgó rectamente al dejar perder las obras de Epicuro, de Zenón, de Crisipo, de todos los tratadistas éticos.

¿Cómo iban a significar estos para la humanidad lo mismo que los escritos platónicos, los restos de los apuntes aristotélicos, la tradición filosófica de una ciudad viva, aún no reducida a ser como la Atenas del siglo III a. de C. y siguientes, hasta los mismos tiempos de Justiniano, un paisaje muerto históricamente, jubilado y culturalmente sin vegetación, como la luna?

Sócrates encarna ese momento único de la entrada de la filosofía en Atenas. En él se verifica el milagro de una filosofía compatible con la creación: la filosofía de un contemporáneo de Sófocles, de Fidias, de Eurípides, de Heródoto. Platón será, como buen ateniense, el único fiel continuador. Después, el astro glacial de la razón, la luna de la filosofía ética, dominará con su luz lívida toda la historia intelectual de Atenas.

Capítulo V

# SOCRATES EN LA RELIGION HELENICA

*Effroyable lévier que la pensée humaine... Elle est à nous et nous obéit; nous la pouvons lancer dans l'espace et, une fois hors de ce faible crâne, c'en est fait, nous n'en répondons plus.*

A. DE MUSSET: *La confesion d'un enfant du siècle,* V, chap. V.

Parece que es en este terreno donde hay que buscar la clave de Sócrates, lo que permitiría entenderle hasta donde sea posible. Sin ir tan lejos como Horneffer [1], que dice que si Sócrates no ha llegado a convertirse en fundador de religión ha sido por el espíritu racional, científico, crítico, de los griegos, es innegable que en la religión es donde reside el misterio de Sócrates. La investigación de dos siglos no se dio cuenta de ello. La corrección del error se ha ido abriendo paso lentamente, desde Labriola, en 1869, que, aun señalando ya la importancia de la religión en Sócrates, le niega todo misticismo [2], hasta Horneffer, que descubre en Sócrates «el más sublime, orgulloso y elevado profetismo, unido de manera casi misteriosa con la máxima conciencia de sí y revestido de la más simple sencillez».

El fundamento de la religión es, para Sócrates, la vinculación a las divinidades del lugar. Socrático es el deseo expuesto por Platón ya en la vejez [3], de que la ciudad ideal misma ha de ser fundada precisamente sobre viejos cultos: «en cada una de las doce aldeas que tendrá la ciudad —dice el ateniense legislador—, acótese el ágora y los santuarios de los dioses y démones, y de aquellas divinidades antiguas de que quede en el lugar memoria». Aun en una colonización ideal no se podía fundar de nuevo sin recordar a los venerables genios del lugar, a los dioses que servían, unidos indisolublemente, para santificar la tierra. ¡Cuánto más en Atenas, ciudad santa, llamada con el nombre de una diosa y cuyos cultos y fiestas eran instituciones veneradas de origen perdido en la noche de la prehistoria más remota!

El paisaje ateniense, coronado de violetas por el aire del Himeto, estaba presidido por santuarios: grandes templos en las montañas de altura moderada, dejando los montes más altos para los dioses inefables, con algún sencillo altar dedicado a las divinidades más lejanas y deshumanizadas.

En este paisaje están presentes los olímpicos, los dioses de la ciudad y los de la tierra, además de los démones y los héroes. A todos hay que honrar, según doctrina de Sócrates [4], y muy especialmente los santuarios e imágenes que son herencia de los padres, y a los padres debemos cuanto somos y tenemos. Como el sol es invisible y el rayo tampoco se percibe con la vista, y como el alma, que es lo divino en nosotros, tampoco los ojos la ven, así hay que respetar y estimar lo invisible [5].

Sin embargo, sería un error pensar que todo esto era en Sócrates tan convencional como lo leemos en Platón. Aquí se nos plantea en rigor el problema de la sumisión de Sócrates a una religiosidad que, naturalmente, no nos es familiar, y en la que desearíamos trazar un límite que separase la verdadera sumisión de la superstición hipócrita. Hablamos de religión antigua, natural, no revelada, evolucionando siempre, sin dogmas fijados, sin labor racional continuada elaborándola, sin contagio de elementos fijados.

Por eso no está tan clara la distinción entre la religiosidad espontánea y heredada y fiel, y la superstición hipócrita. Sócrates hemos de ver que se mantiene dentro de la primera, mientras que el viejo Platón, el ateniense que habla en las *Leyes,* ya incurre en la segunda, pues [6] propone igual veneración a Delfos y a Dodona, los viejos santuarios paternos, que al santuario de Amón o a las bárbaras devociones etruscas o chipriotas. E incluso, como el impío Critias [7], considera estos respetos de inmediata utilidad política. No es un verdadero viejo ateniense el que nos habla aquí en Platón, sino el filósofo, y preludiando el helenismo sincrético, la religión del futuro, en la que el culto de los dioses helénicos había de disolverse, lejos del suelo nutricio.

Confirma la interpretación de que aquí Platón se separa de Sócrates la sospechosa insistencia en una estricta interpretación conservadora: «No hay que mover nada de todo el ritual, trátese de un dios, demonio o héroe» [8]. Y aquí Platón se desliza, como su tío Critias, hacia la utilidad política que puede tener la religión: lo importante —viene a decir— es que los sacrificios sirven para que las gentes se vayan conociendo entre sí y haciéndose amigos en las solemnidades religiosas. Y el propio sagrado culto de la ciudad sirve, según esta mentalidad supersticiosa y racionalista de Platón [9], para unificar a los hombres en sus ideas acerca de los dioses del país. Adivinamos en todas estas piadosas precauciones de Platón una íntima insinceridad: era socrático el respeto a los dioses que le habían criado; Platón se lo guardaba, mas ese respeto, aprendido de su maestro, Platón lo reservaba en el fondo para el Dios máximo que Sócrates ya infería racionalmente.

Mas el problema para Sócrates era personal, esto es, religioso, y no político, y las influencias sofísticas y racionalistas que todavía se notan en el viejo Platón de las *Leyes* estaban muy lejos de haber hecho mella en su religiosidad. La religión era en él cosa íntima y personal. Así, no pierde ocasión de alabar a quien cumple religiosamente y de felicitar al conviva que ha sabido atraerse la amistad de los

dioses con alabarlos, recibir bien lo que le han dado, con silencio y sin mentir en aquello en que se puso a los dioses por testigos [10].

Como veremos, en esta exteriorización de la religión consistía la novedad de Sócrates. Platón exageraba el sentido formalista y ritual. Ahora bien: nos equivocaríamos gravemente si pensáramos que la interiorización lo era todo para Sócrates.

—¿Tú crees —le preguntaron una vez— que para ser piadoso basta con rendir culto a los dioses de cualquier manera?

—No —responde—; hay leyes conforme a las cuales precisamente debemos honrar a los dioses [11].

El que sabe la manera legal de honrar a los dioses es el que les honra debidamente, con justicia. Ese es el verdadero hombre piadoso. Pero lo esencial es que las leyes que Sócrates recomienda son las inconmovibles y heredadas, mientras que en Platón las leyes pueden hacerse nuevas.

En las dos corrientes contrapuestas que agitan a partir del siglo VI la religiosidad helénica [12], la corriente legalista y la corriente interiorista y mística, Sócrates toma declarada posición en favor de la primera. Su legalismo o aceptación, como hemos de ver, de la norma de la ciudad, y su devoción a Apolo, son pruebas concluyentes de esa orientación.

Pero naturalmente que Sócrates era sinceramente religioso, y que este legalismo, esta exterioridad, encubría una religiosidad personal y auténtica. Mucha gente no comprendía sin duda el difícil equilibrio que sostenía virtualmente a Sócrates, y se debió formar un ambiente contrario, de gentes que tal vez le acusaban de hipocresía. Jenofonte [13] intenta varias veces salvarle acaso de tal acusación. Trata de la claridad de Sócrates con el fin de que resalte «que exponía sencillamente a sus oyentes lo que él pensaba». El puro legalismo podía convertirse en formalismo, en formulismo vacío. El afán siempre de verdad, contra la apariencia falsa, le sirve de prueba a Jenofonte [14] para demos-

trar la autenticidad de toda la actuación de Sócrates, que en el legalismo hallaba su manifestación exterior, pero que de ninguna manera quedaba reducida a éste.

Un ejemplo de ruptura de equilibrio, que por contraste puede mostrarnos la autenticidad de la religiosidad socrática, la tenemos en aquel impío del siglo III, Bión Boristenita, que con todo su ateísmo y su cinismo, y después de recorrer todas las escuelas filosóficas, cuando se puso enfermo colgó amuletos de su cuello [15]. ¡Qué lejos de la morigerada y auténtica piedad socrática!

También llega Sócrates a la religión con su espíritu problemático. Muy justamente se ha señalado [16] que lleva a la religión la misma unidad y generalidad que a la dialéctica. La piedad para con los dioses no es solo el cumplimiento de unas obligaciones legalistas y rituales, sino objeto de un verdadero saber [17]. Este saber es en primer lugar el conocimiento de unas fórmulas, de unos ritos y prescripciones legales. Después, también tiene su calidad de problema intelectual, como veremos. Gracias a lo que Sócrates halló de problema intelectual en la religión antigua, se le deben novedades religiosas tan desconcertantes que todavía no han sido comprendidas por los intérpretes modernos. Así se ha expresado la extrañeza de que Sócrates, un hombre radicalmente religioso, sea a la vez un teorizador que hace a la moral independiente de todo vínculo religioso [18]. No hay tal contradicción: la interiorización de la religión, la sublimación del legalismo, no desliga en modo alguno la religión de la moral. Que Sócrates descubra [19] que lo importante no son, en último término, los sacrificios, sino la pureza y la justicia del alma, no suprime la antigua relación del hombre con los dioses; al contrario: traslada a estos al santuario de la conciencia. Y aun descubierto este santuario, el legalismo socrático no desaparece.

Ese legalismo está formulado varias veces. En una ocasión, cuando el joven Eutidemo se reconoce en derrota y llega a admitir la posibilidad de la veneración hacia lo divino, si bien encuentra dificultad sobre el cómo de esta

veneración y declara que no sabe qué especie de gracias humanas serán dignas de los dioses, Sócrates expresa su pensamiento legalista délfico: «Que cada uno venere a los dioses según el rito de su ciudad» [20].

Si por una parte, como vemos, Sócrates avanza sobre *terra incognita,* y tanteando, progresivamente, preludia la religión que había de venir después, incluso de muchos principios de la nuestra, con sus apologías y descubrimientos acerca de la inmortalidad del alma, la unidad divina, la providencia, etc., permanece, por otra, humano, histórico, sin desprenderse de las raíces hundidas en la tierra ateniense, obediente en su sumisión a la religión en que había nacido, a los dioses que le habían criado [21], por usar la expresión del trágico. La exaltación del legalismo, del rito de la ciudad, no es otra cosa que la rendida sumisión a la raíz histórica, una anticipada y profética resistencia a la disolución cosmopolita, que ya en los jonios y en los sofistas se había iniciado.

En esto, como en tantas cosas, apoyarse en el pasado fuertemente era todo lo que le daba a Sócrates fuerza para servir de guía al futuro. Descubría por sí ideas que serían luego cristianas y universales, pero seguía adorando, según las leyes de la ciudad, a los viejos demonios creadores de la cultura griega.

¡Admirable piedad esta, que le hizo vivir y morir en paz con los padres nutricios de su ciudad! ¡Extraña paradoja la de deber a esta sumisión las más extraordinarias conquistas!

Toda la tradición religiosa era aceptada por Sócrates con el mínimo de crítica. Si Jenófanes había llamado impíamente a las viejas figuras míticas «invenciones de los antepasados» [22], y se había reído [23] de los dioses homéricos, demasiado humanos al lado de su dios único y esférico, tan perfecto que no necesitaba respirar, para Sócrates es Homero como un catecismo aprendido, al que siempre es cómodo remitirse [24]. Y de la misma manera. Hesíodo es plenamente aceptado como base [25], sin el criticismo de los

filósofos jonios contra la *Teogonía* y más aún frente a las viejísimas tradiciones y costumbres agrícolas. Lo mismo acude Sócrates a Teognis [26], como base de moral. Y lo mismo, y aún con más motivo, debía recibir a Solón como un catecismo moral y político.

Todo esto para nosotros es literatura, pero sería un error creer que no era más que literatura para los antiguos. Una de las maneras de arraigar Sócrates es precisamente aceptando esta poesía inmemorial, sin hacer ninguna crítica en el modo irreverente y desarraigado de los jonios [27].

Y por otra parte, sus devociones y sus ideas religiosas están lejos de quedar circunscritas a la poesía nacional, y la religión tradicional, tal como pervivía más o menos oscuramente en todos los rincones de Grecia, es aceptada y recogida por él. Así le vemos [28] haciendo oración al dios Eros, al que describe ortodoxamente, sin sombra de racionalismo ni alegoría, de acuerdo con el catecismo vulgar. Y en la *Apología* señala Jenofonte que los acusadores no pudieron probarle que sacrificase ni nombrase otros dioses que Zeus y Hera y los demás tradicionales. Otras veces [29] adora al Sol de una manera auténticamente popular, semejante a como recomienda Hesíodo.

En la aceptación de la mitología tradicional y de la religión de los padres es Sócrates un caso especial en toda la filosofía griega. Platón mismo, ateniense como él, equipara demasiado los mitos que él inventa a la venerada religión tradicional. Y más tarde, la crítica religiosa de los jonios reaparece con caracteres más violentos. Aun los mismos estoicos, que eran los más respetuosos, hacían una interpretación racionalista de los mitos sagrados, y así sabemos que ya Crisipo escribió una desvergonzada exégesis sobre Zeus y Hera [30].

La verdadera posición de Sócrates es la de haber superado un racionalismo ingenuo y optimista, como el que usaban los jonios. Está de vuelta del empleo de la razón como conquistadora de tierras incógnitas y como destructora de mitologías heredadas y normas tradicionales. Cuan-

do le pregunta Fedro [31] sobre interpretación de ciertos mitos, el maestro se burla abiertamente de «los sabios», los jonios que dan explicaciones racionales. Admite por eso una frontera a la razón: la piedad [32], que conoce las verdades heredadas y la limitación de la crítica; la indulgencia frente a las debilidades e imperfecciones que la razón descubre en la tradición. Que existía, sin embargo, en el fondo de la elevación religiosa y la moralización de lo tradicional una íntima contradicción con la aceptación de cada mito, se percibió al final, después de muerto Sócrates y desaparecido el raro equilibrio que él era personalmente. En la acusación de Polícrates [33] se le echaba en cara su oposición a la poesía tradicional y la moralización de la religión heredada. En algún testimonio muy tardío [34] se ridiculiza agudamente la indiferente aceptación de todos los mitos por Sócrates.

Recogía ese espíritu de moderación ateniense que, aun con demasiado racionalismo frente a la mitología, hallamos en el anciano platónico que explica las leyes [35]: «El dios máximo y el mundo todo no hay que investigarlos ni esforzarse en explicar sus causas (lo cual no sería ni aun lícito ni piadoso), y lo mejor será procurar hacer lo contrario de buscarlos».

De este juicio aún habría que rebajar acaso el postulado monoteísta (que se explica por la tradición filosófica), y nos hallamos con la razón última de la piedad socrática, la que le hizo sin duda abandonar las enseñanzas jónicas llegadas a través de Arquelao. El espíritu ateniense se expresa asombrosamente en un verso de Eurípides [36]: «Adoramos a los dioses, sean los dioses lo que fueren.»

Ateniense y socrático es el deseo platónico de que en la ciudad ideal [37] se enseñe «a los niños y a todos los ciudadanos, de los dioses y del cielo, lo bastante para que no blasfemen y para que sepan ser piadosos en sacrificios y oraciones.» Esta limitación determinó la orientación que originalmente llevó a Sócrates a la filosofía. Puede parecer una limitación, y lo es, pero gracias a ella la filosofía tardó en convertirse en una cosa desarraigada y superficial, y si

se piensa que el rigor científico era una consecuencia de las exigencias religiosas del socratismo (como hemos de exponer en otro capítulo), en esta limitación socrática está la razón de existencia nada menos que del aristotelismo y de la ciencia helénica del siglo III, tan aristotélica en gran parte.

Ateniense es también la fe de Sócrates en la presencia, la cercanía de los dioses. Estaba convencido de que los dioses hacen señales, indican a los hombres lo que debían hacer. Y —cosa muy importante para notar la oposición de Sócrates al profetismo— parece que no admitía [38] explicadores de la voluntad de los dioses, intermediarios ciegos que se metiesen a explicar lo que había indicado más o menos claramente el dios previsor y providente.

Precisamente porque se sentía cerca de lo divino y porque tenía noción de la altura de lo divino, despreciaba todo lo humano que se pusiera por en medio. La repugnancia de Sócrates por las tendencias místicas, que tanta importancia tuvieron en Atenas, queda bien clara con este rasgo. Sócrates debe de representar una reacción bastante general en la Atenas del siglo V.

La clave de la situación religiosa de Sócrates es la de que está en un momento en que las creencias religiosas vacilan. Las gentes se encuentran frente a la muerte; el individuo, desnudo frente a la nada. Sócrates prefirió apoyarse en las verdades de su alrededor, bajo la protección de los santos patronos de la ciudad.

Gracias a ello, Sócrates se libró de esta situación frente a la nada exterior, esa nada que el hombre descubre tímidamente y la rehúye tal vez algún tiempo y quiere librarse de ella, para, al fin, ser atraído por ella y caer desnudo en sus garras.

En la lucha de Sócrates con esta nada está su originalidad, en la cual no ha tenido imitadores y que ha permanecido como un secreto no desvelado por la posteridad.

Pues la piedad socrática no abría las ventanas por las que los antiguos terminaron por enfrentarse con la nada. Aun-

que en ese fondo de la nada se desvanecían los dioses del paganismo y empezaba a sentirse la presencia del Dios del porvenir, del Dios único, semita y cristiano, que llenaría los siglos ulteriores.

De esta manera, Sócrates resulta en su devoción a los dioses heredados un gran factor de progreso religioso. Hallamos ya una plena teodicea en la argumentación de Sócrates contra Aristodemo el Menor [39], un impío influido del ambiente creado por la filosofía jonia; Sócrates frente a él emplea los argumentos del escultor, el ordenador, el artífice, etc. Así inaugura el camino hacia la idea teística de un Dios único, creador de los seres racionales y activos, el que sabe para qué están hechas las cosas y para qué sirven.

Pues a Sócrates le parece que el mundo está bien hecho, y los seres vivos bien construidos, con su boca y sus ojos y sus narices y su paladar, y sus párpados bien dispuestos para defender los ojos, y sus cejas y pestañas para lo mismo, y sus incisivos y sus molares, y sus vías excretorias lo más alejadas posible de los órganos nobles. Todo lo cual le habla a Sócrates de un demiurgo benévolo, que hace amar la generación y la vida, y aborrecer la muerte.

Con este sano y afirmativo optimismo, y cuando Aristodemo supone que tal fuerza divina es demasiado grande para tomar en alguna consideración el culto rendido por los humanos, Sócrates define que el culto ha de ser rendido precisamente a causa de la grandeza de esta fuerza divina. Porque —concluye— los dioses se preocupan de los hombres, a los que hicieron verticales y mejor dotados que cualquier otro animal, con lengua capaz de pronunciar palabras y alma más fuerte y resistente, tanto que son como dioses si se los compara con los demás animales.

Así utiliza Sócrates el mito sofístico del reparto de facultades, y lo convierte en algo más profundo que una simple explicación etiológica: en una verdadera fundamentación de la religión.

Y aún va más allá [40] Sócrates al agradecer a los dioses

que hayan dado a los hombres divinos consejeros, los cuales son los oráculos y maravillosos avisos, que hay que tomar con fe, como verdaderas comunicaciones divinas.

Pero en este momento, el razonamiento deriva hacia las enseñanzas de la filosofía jónica. La idea de un pensamiento que está en el todo, el *nus* que había descubierto Anaxágoras, el *Dios único* que Jenófanes había pregonado, ese principio religioso nuevo, antitradicional, libre y desprendido de las formas heredadas, es utilizado por Sócrates con una gran piedad. A una idea racionalista, de pura especulación filosófica, nacida y predicada contra los viejos dioses de los sacrificios y de los oráculos por quienes ponían por encima de todo a la pura teoría [41], a una idea en realidad panteísta, la del pensamiento que está en el todo [42], Sócrates la convierte en una divinidad personal, dándole ojos para ver a la vez lo que pasa en Egipto, en Atenas y en Sicilia; inteligencia para repartir premios y castigos, y omnipotencia y providencia de todas las cosas. El monoteísmo que hallamos tan claro en la *Apología* platónica [43], ese «dios», que es árbitro entre Sócrates y los atenienses, dador a Sócrates de su misión, dueño del *daimon,* al que da órdenes para que las transmita; poseedor del último secreto, el de si es mejor la vida o la muerte, ese dios providente y que advierte a los humanos, misterioso y único, es el dios de Sócrates.

Y, además. Sócrates lleva, para hacer moral la religión heredada, los dioses antiguos donde nunca habían estado: al santuario de la conciencia. Si bien no aspira a sustituir la religión por la moral, y no incurrirá nunca en la exageración de hacer al hombre bueno semejante a los dioses [44].

Este sentido moral que Sócrates presta a los dioses antiguos es cosa nueva. Llega a él por medio de toda una filosofía en la que un hombre ingenuo e insertado sencillamente en la tradición no hubiera pensado nunca. Pues precisamente esa novedad de la religión socrática es consecuencia de conocer y combatir tantas doctrinas que habían hecho objeto de su atención la crítica de los dioses here-

dados. Sócrates acerca por primera vez con sentido positivo la religión antigua a la conciencia racional. En él el análisis no sirve para negarla sencillamente, sino para afirmarla.

Hay una espiritualidad nueva en decir[45] que los dioses no estiman más un sacrificio rico que uno pobre, porque entonces tendrían en más a un malvado rico que a un pobre virtuoso. Y que los dioses estiman en más el valor moral de los sacrificios: la intención, que Sócrates era el primero en valorar.

También descubre[46] que los dioses lo saben todo y están en todas partes, y conocen lo que hacemos y decimos, y también —llegando a la interioridad, como descubridor que es Sócrates en Atenas de la conciencia individual— lo que pensamos en silencio.

Todos estos elementos morales vienen a cambiar profundamente la idea tradicional de los dioses en que Sócrates creía. Pues cuando Sócrates inventa la prueba de la existencia de Dios fundándose en el orden de las cosas[47], lega una argumentación inagotable a la teodicea posterior. Pero Sócrates viene después de la crítica de los jonios, que demostraba sin duda una elevación en las exigencias y necesidades religiosas, y estos dioses, en quienes no deja de creer al modo tradicional, resulta que tienen notas bien distintas de los dioses homéricos. Aquí le salva a Sócrates ese viejo fondo de sabiduría popular que inside en la religión helénica, y gracias al cual son piadosas y no impías afirmaciones como «de los dioses nada sabemos»[48], o también «no quieras ver la cara de los dioses»[49]. Obedece al mismo afán de reverenciar el nombre de los dioses[50] el no prodigarlo en los juramentos. Sabido es que Sócrates jura por el perro[51] para no usar en vano los nombres divinos, y ese perro no es, a pesar de Platón[52], el dios egipcio Anubis, sino precisamente la atenuación del juramento.

La crítica del politeísmo tradicional está verdaderamente planteada por Sócrates, cuando[53] no acepta la definición de que justo es lo que agrada a los dioses e injusto lo que les desagrada, puesto que entonces habría la dificultad de

que, como hay muchos dioses, existen cosas que a unos les parecerían bien y a otros no.

El enlace de la moral con la teología es en Sócrates mucho más fuerte. Así siente una gran alegría [54] al ver cómo va madurándose y haciéndose cosa presente y viva la idea que él había predicado de unos dioses morales, unos dioses que se gozan en la virtud.

De la misma manera, a juzgar por su diálogo con Eutifrón [55], a Sócrates no le parecía bien el principio tradicional de que lo divino es independiente de lo pío y lo impío, y de que, por consiguiente, como en el caso de Orestes matando a su madre, uno pueda cometer un acto impío precisamente obedeciendo a los dioses. Sócrates, en cambio, identifica lo divino con lo piadoso, y en el fondo, a pesar de su respeto a la tradición, no deja de guardarse dentro, aunque sin expresarla, la repugnancia que le produce Crono devorando a sus hijos o castrando a su padre.

En esta moralización de los dioses no puede negarse que Sócrates daba cabida frente a lo tradicional a muchos elementos de la crítica jonia. Profundamente revolucionario era cuando decía [56] que no hay dios que sea malévolo contra los hombres. Esta elevación y moralización anula esa arbitrariedad de los dioses que explica la tragedia y que tan profundamente arraigada estaba entre los griegos.

Una aclaración hemos de hacer aquí: sería falso pensar en una evolución sin saltos en la religiosidad helénica. No es ni mucho menos la más auténtica y pura la religión más antigua, ni hay que excluir de lo primitivo una cierta irreligiosidad. Si el temor caracteriza los estadios más primitivos de la religión helénica, es la liberación del temor lo que salva las formas superiores. La religiosidad primitiva no es moral esencialmente porque se concibe demasiado margen de arbitrariedad en la actuación de los dioses; la moralización de la religión no es una «liberación» frente a esta en el sentido en que los positivistas la han entendido, sino simplemente la aplicación a la conducta de los dioses de unas normas racionales. El temor entonces ya no

es el principal vínculo del hombre con las fuerzas de lo desconocido; pero que este temor desaparezca o se atenúe no es la supresión de todo vínculo, sino que otros lazos aparecen.

Así se explica que la religiosidad helénica tenga altibajos y no sea en su desarrollo una línea seguida. La intensificación de los oráculos en los siglos VII-VI, y el avance de la religiosidad apolínea en general, son la aparición de un vínculo providencial en lugar del vínculo de puro temor.

En Sócrates, el legalismo se hace interiorista, y entonces hay como un nuevo desplazamiento en la religión helénica, al aparecer un nuevo vínculo de los hombres con los dioses, y, en consecuencia, una crítica de la religiosidad anterior.

Naturalmente que una crítica de la religiosidad homérica ya había sido iniciada antes. Jenófanes [57] se burlaba de la manera que Homero tenía de tratar a los dioses. El politeísmo no satisfacía a aquel físico, que imaginaba un Dios único y perfecto. El antropomorfismo les repugnaba también a los pitagóricos [58], y en el infierno que esta secta imaginaba, el alma de Homero pendía de un árbol, rodeada de serpientes, en castigo de sus irreverencias, de las inmoralidades que había atribuido a los dioses.

Y así los demás filósofos. Pero Sócrates se guardó muy bien de entregarse a esta crítica. Era por una parte como un creyente popular, con devoción a las humildes ermitas en que habían rezado sus abuelos, y por otra parte aplicaba su razón a ordenar una firme y segura teodicea, una religiosidad que resolviera exacta y precisamente los más angustiosos problemas. Lo que sería un error es pretender sistematizar y reducir a esquema la religión socrática. Sócrates se engrana, por así decirlo, con la religiosidad popular, y solo vitalmente hace unidad de tan dispersos elementos [59].

Toda su argumentación, ya lo hemos visto, buscaba llevar al convencimiento de los que se habían desvanecido por el orgullo filosófico y sofístico, la verdad de que [60] los

dioses no se desentienden de los hombres, sino que se toman gran cuidado de ellos. El arsenal de su fe tradicional lo utiliza Sócrates para defender sus conclusiones morales, y una prueba de la providencia divina la encuentra en la devoción a los oráculos, mediante los que hasta sobre su futuro recibe el hombre consejo de unos dioses benévolos. La θεία μοῖρα es un concepto que la investigación ha podido con seguridad atribuir a Sócrates, como principio firme de la religiosidad socrática. La virtud, la bondad, son como un don gratuito y misterioso de la divinidad [61].

Quizá Sócrates —permítasenos suponer algo atrevidamente— afirma con mayor seguridad de la que sentía. Cuando habla de esto no opera con los brillantes dilemas que usa para los asuntos profanos; quizá el evangelista Jenofonte toma las enseñanzas demasiado al pie de la letra. Y, sin embargo, estamos seguros de que más cerca estaba del sabio Bías, que aconsejaba [62] que sobre los dioses hay que decir que existen, que del modo de pensar que le atribuye un cristiano [63]: *Quod supra nos nihil ad nos,* que es cosa epicúrea y completamente ajena a Sócrates. En Platón [64] dice una vez: «Los dioses son para mí antepasados y señores.»

Pero es evidente que Sócrates se basaba en todo el aparato tradicional para interiorizar la religión, para llevarla al fondo de esa conciencia individual que en él se desprendía de la conciencia fundida con la *polis.* La revolución socrática en el aspecto religioso no fue demasiado difícil —aun contando con la pena de muerte que se le vino encima como una última aventura—, porque la religión antigua no era todavía individual ni personal. En el fondo no era más que el sentimiento religioso que interpretaba o interiorizaba una serie de actos, costumbres o ceremonias de la comunidad. Revolucionar este sentimiento religioso, y después de movimientos tan intensos y renovadores como el orfismo, el profetismo, los misterios, que en el siglo VI habían iniciado la personalización de la religiosidad, no era tan sorprendente ni peligroso en principio.

Una muestra de cómo Sócrates descubría formas nuevas

y más elevadas de religiosidad la tenemos en sus críticas contra los que estaban aún adheridos a formas de religiosidad primitivas, a fetichismos de piedras o maderas [65]. No por desprecio hacia estas formas atrasadas Sócrates prescindió de la religión entera, sino que la levantó a formas más elevadas, señalando que se deben temer y respetar ciertas cosas, y que aunque no han de venerarse las piedras y los maderos, hay que adorar los altares.

También espiritualizaba la religión con modificar la relación interesada y groseramente utilitaria del hombre con los dioses. Así enseñó a pedirles [66] que concedieran los bienes, pero sin precisar cuáles. Confiaba a los dioses el determinar cuáles son los bienes. E irónicamente explicaba esta manera más alta y desinteresada de pedir, con el razonamiento de que, a fin de cuentas, el que pide en detalle una fortuna o un triunfo político no pide sino un golpe de dados, que no sabe cuánto valdrá.

Para la mentalidad nuestra, que no comprende otra religiosidad que la cristiana, es muy difícil de resolver el problema de si los antiguos se plantearon o no la heterodoxia socrática [67]. Quizá solo hubo problema en el punto en que la religión servía de base a la vida política y era el fundamento mismo del Estado-ciudad. Sócrates extremó en este punto las precauciones, como veremos, pero no fueron suficientes. La ciudad, en las tremendas convulsiones de los años finales de la guerra del Peloponeso, había visto demasiado de cerca las consecuencias morales del ataque a la religión por parte de los políticos educados en la sofística, del tipo de los «socráticos» Alcibíades o Critias, y como la muchedumbre no entiende de sutilezas terminó por emprenderla con Sócrates.

Es verdad que no todas las innovaciones religiosas de Sócrates son invención suya. La mayoría de los rasgos de religiosidad superior los recoge en este movido ambiente intelectual que se produce en Atenas con la llegada de la filosofía jonia y de la sofística. Por ejemplo, era Sócrates un joven de menos de treinta años cuando ya Sófocles en

la *Antígona* plantea a fondo el conflicto entre la ley moral, el ἄγραφον νόμιμον o ley no escrita, y la ley de la ciudad [68]. Evidentemente, el pueblo que en el año 441 premió esta tragedia e incluso distinguió a su autor con honores políticos a consecuencia del éxito teatral [69] tenía una gran sensibilidad para estos problemas, que revelaban la necesidad de una elevación religiosa superadora de semejantes conflictos.

La utilización por Sócrates de la religiosidad tradicional no le lleva, sin embargo, en sus concesiones a ella más allá de un cierto límite. Así hallamos una prueba en que cuando el formalista Cicerón traduce [70] a Platón, escribe simplemente *di* «los dioses», donde el original dice socrática y monoteísticamente θεός «Dios». La satisfacción plena que a su necesidad religiosa halla el romano en la concepción heredada está en contradicción con la elevación que Sócrates impuso a las ideas heredadas, aun aceptándolas como base de su especulación.

En la historia de la lengua griega tenemos desde Simónides [71] y Esquilo, y para los verbos meteorológicos desde antes, el uso de la palabra singular ὁ θεός o, sin artículo, θεός, en varios casos. Se trata de un adjetivo sustantivado. O bien es el determinado dios local a quien se rinde culto, o bien es el dios Apolo Délfico cuando se dice ὁ θεός ἀνεῖλεν, o bien es que tímidamente, en esa misma determinación, «el dios» es un principio de monoteísmo. Así hallamos escrito ὁ θεὸς ὕει, ὁ θεὸς νίφει, sin que podamos decidir si ese es el dios supremo, Zeus, o bien otro indeterminado. Del mismo modo que las otras veces leemos ἔσεισεν ὁ θεός aludiendo al dios que sacude la tierra, Poseidón, o bien sin que en la mente de quien así se expresaba hubiera una idea muy determinada. Para ajustarnos a este tímido monoteísmo, algo acentuado por Sócrates, que no en vano conocería el verso de Jenófanes [72]:

> uno es dios, máximo entre los dioses y los hombres,
> ni en cuerpo ni en mente a los mortales semejante,

escribiremos a veces dios con minúscula, casi en el vago término medio de la doctrina socrática, que arranca de un pasado politeísta, pero se resuelve por el camino que iba hacia un Dios único.

Pero, a pesar de todos los precedentes, un pueblo con la sensibilidad exacerbada, como era la Atenas de después del desastre, no acababa de reconocer a sus dioses tradicionales en esta elevación, ni aun con toda la respetuosa religión socrática. La inaudita acusación de inventor de dioses, de ποιητὴς θεῶν [73], «poeta de dioses», si se nos permite una traducción jugando con la palabra, más tarde había de perderle, como veremos.

Que Sócrates incorpora un momento, el decisivo, pero un momento solo en una larga conquista de religión más elevada, lo tenemos en una anécdota procedente del peripatético Aristóxeno, que con tan extrañas historias condimentó la vida de Sócrates. Según él [74], hallándose una vez en Atenas unos indios, sin duda gimnosofistas, uno de ellos se encaró con Sócrates y le preguntó de qué se ocupaba.

—Estudio al hombre, las cosas humanas —respondió el ateniense.

—¿Y cómo te ocupas del hombre sin estudiar primero a Dios?— le replicó el oriental, a quien Aristóxeno, y naturalmente el padre de la Iglesia que nos transmite la historieta, deja victorioso y sin respuesta. Esta anécdota, aunque envuelve un anacronismo que la priva de toda historicidad posible, lo que nos permite es medir la diferencia de los tiempos y la progresiva tendencia al monoteísmo de la religiosidad. Para los siglos ulteriores, este Sócrates inventor de dioses, y que por causa de esto fue condenado a muerte, se ocupaba aún demasiado exclusivamente de las cosas humanas.

Mas antes de seguir adelante, y para no perdernos en estas imprecisiones de la evolución histórica del pensamiento religioso, hemos de procurar delimitar la posición de Sócrates en las distintas corrientes de la religiosidad helénica en el siglo v.

Ya más arriba hemos tenido que referirnos a la orientación legalista de Sócrates. Ahora es el momento de fundamentar esta simpatía con una relación estrecha entre Sócrates y la religión apolínea. Sócrates es creyente en la religión, y los datos de la religión son para él realidades. Es evidente que su discípulo Platón habla en serio cuando [75] señala la importancia de la religión apolínea y del oráculo de Delfos, donde Apolo responde a las consultas «como profeta dado a los hombres, desde el ombligo del mundo en que se asienta».

Antigua, como hemos visto, es la anécdota que coloca el nacimiento de Sócrates en el sexto día del mes Thargelión [76]. Demasiada coincidencia es que señale el 7 del mismo mes como fecha del nacimiento de Platón. El 7 del mismo mes es día consagrado a Apolo, y el 6, a Artemis. Si a estas fechas añadimos la coincidencia entre el 6, Artemis y la mayéutica socrática, es evidente que todo esto es sospechoso de combinación [77]. Debieron de ser los académicos de las primeras generaciones los que, exagerando la religiosidad platónica, realzaron la importancia de estas fechas y su simbolismo. Desentendiéndonos de la cuestión crítica, que ya en otro lugar hemos examinado, lo que nos importa retener es la relación de Sócrates con la religión de Apolo.

Precisamente la base de toda la religiosidad socrática, el respeto a las normas tradicionales de la ciudad, el νόμος πόλεως es para Sócrates una revelación apolínea [78]. Se jactaba de que, respecto a los dioses, no obraba ni decía sino conforme a aquello que aconsejó la Pitia a los que la consultaron, de que a los dioses, en lo referente a los sacrificios y al culto, hay que honrarlos [79] conforme a las normas de la ciudad. Por consiguiente, su ortodoxia, su aceptación plena de la religión tradicional y del legalismo heredado, se basa en una norma apolínea: el consejo de la Pitia, es decir, del sacerdocio de Delfos.

Los testimonios de la devoción de Sócrates a Apolo son

muchos. Quizá la tradición de la Academia se encargó de exagerarlos, y así algunos le atribuían un peán [80] que comenzaba con un hermoso hexámetro a la manera antigua:

Salve, Apolo Delio y Artemis, hijos gloriosos...

Y ya en más firme terreno histórico es evidente que la nave de Delos, que conducía al coro a la gran fiesta cuadrienal de la isla sagrada, fue la que alargó unos días más la vida de Sócrates. Con lo que resulta innegable que Sócrates tenía que ver, de la manera más real y directa, con el dios de Delfos y Delos. Dicho sea sin superstición, pero hay varios rasgos más que enlazan a Sócrates con Apolo: un «último pagano», Libanio, el maestro de Juliano el apóstata, señala estas coincidencias, y coloca resueltamente a Sócrates, como a Esopo, también misteriosamente en relación con el dios, bajo la protección de Delfos [81].

Aún es mayor esta dependencia si consideramos que un aspecto muy importante de la piedad socrática es su relación con el oráculo de Delfos. Hasta para elegir los amigos [82] necesita Sócrates del consejo de los dioses, como en circunstancia importante y dramática, en la que los dioses tienen algo que decir.

Pero los oráculos no eran para Sócrates solo una guía de su conducta, sino que le servían de prueba de la providencia divina sobre los humanos [83].

Jenofonte [84] distingue precisamente en esto a Sócrates de los sofistas. Ni somete todo a los oráculos y demás señales de los dioses, como haría el supersticioso, ni tampoco deja de atenderlos del todo, como el sofista. Sócrates distingue entre otras cosas humanas o deberes sobre los que fuera impío y necio consultar a los dioses, verbigracia, el arte de construir una casa o de fabricar una caldera, cosas dudosas en su éxito sobre las cuales se *podía* consultar a los dioses, y cosas mayores y trascendentales, sobre las cuales se *debía,* so pena de impiedad, consultar. Mientras que otros, locos y poseídos, pensaban que todo era de razón

humana y que de nada podía servir el tradicional consejo adivinatorio de los dioses, o que había que resignar la razón, supersticiosamente, en un abandono a la interpretación de las señales divinas, aun donde se imponía el uso de la razón. Este difícil equilibrio, esta conciliación llena de tacto es lo que distinguió a Sócrates.

Aparte habremos de tratar la cuestión del famoso oráculo que el dios de Delfos dio a Querefón. Es evidente que la mutua simpatía entre Apolo y Sócrates tuvo una solemne expresión en el oráculo que dijo que no había hombre más libre ni más justo ni más sabio que Sócrates [85]. Ante el tribunal, en el juicio último, el maestro se jactó de este oráculo del dios.

¿Cuál es la significación e importancia del oráculo de Delfos que consideraba a Sócrates el más sabio de los hombres? La consulta de Querefón al oráculo pudo estar perfectamente motivada, porque cuando va a comenzar a ser discípulo de Sócrates acude a Delfos como en circunstancia decisiva en su vida [86].

Por lo demás, no era ni mucho menos el primer caso en que el dios fuera consultado sobre el más sabio. En el siglo VI se conocen varios casos: sobre Creso, Giges, Esopo se había hecho esta pregunta. Y lo mismo, según la leyenda, el oráculo había propuesto que el trípode de oro que hallaron los pescadores le fuera atribuido al más sabio: los pescadores se lo ofrecen a Tales, a su vez este a Bías, y así el trípode pasa por las manos de todos los siete sabios hasta Tales otra vez, quien comprende que el destinatario de la alhaja es el dios de Delfos. También se halla en el oráculo de Delfos la respuesta en que a un supuesto sabio se contrapone otro más modesto: así se recuerda la oposición entre Giges y Clearco, Creso y Aglao, Anacarsis y Misón.

¿Tendrá razón Herzog [87] cuando piensa que el oráculo pudo contraponer a Gorgias con Sócrates? Con razón alega él un testimonio [88] en que se habla de una ofensa de que

era Querefón culpable respecto de Gorgias. Tal vez el oráculo[89] que le fue dado al imprudente discípulo irritó los ánimos contra el maestro, y además dejó ofendido al famoso sofista.

Para la cuestión de la trascendencia del oráculo en la vida y misión de Sócrates nos falta un elemento de juicio indispensable: conocer la fecha en que fue dado. Algún indicio quizá tenemos sobre ello, pero las hipótesis son varias.

Horneffer[90] supone que no es el oráculo anterior en ningún modo al comienzo de la actividad de Sócrates. No provoca ni decide esta actividad. Sócrates era ya famoso. Mas el oráculo decide para siempre, de manera decisiva, sobre la actuación de Sócrates, y le convierte, como una llamada, una vocación de lo alto, casi en un profeta poseído de la gravedad de su misión. Mucha menos importancia reconocen al oráculo otros críticos: Zeller[91] no le concede otro papel que el de «apoyo exterior en su tentativa de reforma», pero en modo alguno determinante.

Burnet[92] es el que ha intentado señalar una fecha: fundándose en que Sócrates, a la vuelta de la campaña de Potidea, reanuda su misión, esta no cabe duda que le habría sido confiada antes; por consiguiente, hacia el promedio de la vida de Sócrates, antes de cumplir los treinta y cinco años. Horneffer[93] viene a contradecir por su parte esta afirmación, y cree que todavía el Sócrates «descalzo, orgulloso, grave», ridiculizado en las *Nubes*[94], es el que no ha recibido la misión trascendental que le llega de Delfos, y por eso vive en el mundo de los físicos jonios y aprende de Pródico y de Protágoras la gramática.

Es evidente que el oráculo de Delfos se convierte para Sócrates en conciencia de misión, en consigna para su vida. Basta leer la *Apología* platónica[95] para convencerse. El oráculo es la clave del cambio súbito en la vida de Sócrates, tal como se nos relata en el *Fedón*[96], y que ofrece los caracteres de una verdadera *conversión* de tipo religioso[97], más semejante a la que se da ya entre cristianos que a

ninguna peripecia espiritual en filósofos antiguos. Religiosa es, pues, la conciencia que tiene Sócrates de reformador [98]. Solo en la espontaneidad e ingenuidad de su sentido religioso reside la naturalidad con que Sócrates desempeña su misión; no hace fin de su vida combatir las doctrinas impías [99], porque halla la realidad religiosa heredada suficientemente inconmovible.

Las máximas délficas fueron también aceptadas por Sócrates como base de su doctrina. La famosa sentencia de Quilón, que estaba inscrita en Delfos, le sirve para asimilar a su exigencia de conocimiento el conocimiento de sí mismo. Sócrates le pregunta a Eutidemo [100] si cuando había ido a Delfos se había fijado en la máxima «conócete a ti mismo», y si se había ocupado de llevarla a la práctica. Y cuando Eutidemo, que no había llegado seguramente a la plena personalidad individual, dice que no se había preocupado de tal cosa porque estaba bien seguro de conocerse, Sócrates plantea una cuestión ética: uno no se conoce a sí mismo si no se analiza, como no se conoce un caballo mientras no se le prueba, sin que baste rotularle como caballo. Por otra parte cree Sócrates que el conocimiento de uno mismo ha de ser beneficioso, como todo conocimiento, pues del saber salen bienes, como del error males [101]. Para conocerse uno mismo hay que estudiar también los ejemplos de los demás hombres.

Un principio de la ética socrática aparece así bien fundamentado en una prescripción de la religión apolínea.

Es posible que la máxima «conócete a ti mismo» le impresionara a Sócrates en un viaje a Delfos [102], que no es del todo inverosímil si tenemos en cuenta que lo apolíneo le interesó siempre. Este sería el único viaje de Sócrates fuera de Atenas, excepto los que hizo en campaña [103].

Muy reveladora del ambiente de religión apolínea que rodeaba a Sócrates y a sus discípulos es la anécdota [104] de que cuando Jenofonte fue llamado para militar con Ciro el Menor en Asia llevó la carta a Sócrates para que le aconsejase. El maestro le recomendó que consultase el asun-

to al oráculo de Delfos, y Jenofonte obedeció la indicación y marchó allí, si bien no consultó si convenía ir o no, sino simplemente cómo ir. Sócrates le reprendió por este modo capcioso de preguntar, tan extraño a la sumisión a la voluntad de los dioses que él predicó toda su vida.

Por otra parte, Platón ya contribuyó a desarrollar una relación especial de Sócrates con los símbolos apolíneos: en el *Fedón* [105] Sócrates explica que el cisne canta su supremo canto por alegría, y, como profético que es, por ser ave consagrada a Apolo, tiene esta alegría por conocimiento de los bienes de la otra vida. Si, pues, el cisne es profético y canta, como las demás aves —ruiseñor y golondrina y abubilla y las demás— por alegría, es que presiente dulzuras en el otro mundo. «Yo —termina mitologizando Platón sobre Sócrates devoto de Apolo— soy como los cisnes y sirvo al mismo dios y tengo de él las mismas condiciones para la profecía.»

Aunque Platón exagera, como también devoto de Apolo y como aficionado a poetizar, parece que sí quedó un rastro de admiración y asombro ante la exaltación profética de Sócrates en sus últimos días, esa exaltación que la superstición antigua atribuía a los moribundos [106]. Así alude Euclides [107] al entusiasmo que Teeteto despertó en el maestro, al adivinar en sus últimos días las bellas dotes del joven.

Al fantasear que dominó ya en los discípulos inmediatos obedece la leyenda [108] de que Sócrates tuvo un sueño en el cual un pollo de cisne venía a posarse en sus rodillas; pero en seguida echaba alas y se ponía a volar mientras cantaba suavemente. Cuando amaneció presentóse Platón a ser su discípulo. El milagro profético que en tantas leyendas hagiográficas señala el nacimiento de un niño excepcional, aquí tiene caracteres apolíneos muy marcados.

Platón es especialmente devoto de Apolo, y en la vejez se le acentuó esto, a juzgar por lo que dice en las *Leyes* [109] de que en su ciudad las leyes sagradas serían establecidas conforme a los usos y las prescripciones de Delfos.

Es curioso que sea la religión apolínea la que mejor po-

demos señalar en Sócrates. En cambio, toda una serie de cultos, especialmente los misterios, son ajenos a este ateniense [110], que no juraba por Deméter, sino por Hera. Que Platón haya extendido su interés a estos [111] podría inducirnos fácilmente a error, si no fuera unánime el disentimiento de todas las demás fuentes. Aun en un texto como el *Fedón* de Platón, tan parcial en la interpretación de Sócrates, el maestro no aparece con la plena seguridad del iniciado, sino que admite claramente el término del dilema según el cual el alma individual se extingue. A pesar de la fe en la inmortalidad que tenía Platón, en el *Fedón* [112] presenta a Sócrates ante la muerte tratando de la cuestión no con el afán de vencer en la polémica, sino de buscar la verdad, sin dejarse influir por su situación personal. «Si no es verdad la inmortalidad del alma —dice con actitud que irrita a Unamuno [113]—, hablar de ella nos servirá al menos para que yo no os aburra con lamentaciones de que voy a morir.» Quizá Sócrates se resignaba con la creencia popular que se expresa en la inscripción del monumento a los muertos en la batalla de Potidea, a la que él asistió:

> El éter ha recibido sus almas; sus cuerpos, la tierra [114].

Una interpretación de Platón mismo aparece en boca de Sócrates al decir [115] que los verdaderos iniciados, los que saldrán del *bórboro* de los no iniciados y llegarán junto a los dioses, serán los pocos que han amado bien la sabiduría, los que son rectos filósofos: el verdadero iniciado, el *bacchos* perfecto es el filósofo; el filósofo bien orientado es el más intachable iniciado.

Socrática debe ser esta manera religiosa de resolver sin plantearla en toda su crudeza la antinomia que los filósofos ulteriores, en cambio, se complacerán en exacerbar. El cínico Diógenes decía [116] que sería absurdo estuviesen en el Tártaro los héroes más virtuosos, simplemente por no estar iniciados, mientras que unos que hubiesen tenido dinero para iniciarse se hallarían en las islas bienaventuradas. Se-

mejante crítica aguda está en Sócrates y en Platón ya, pero en un tono bien distinto.

Es evidente que son platónicas y no socráticas referencias como algunas que hallamos en el *Cratilo*[117] a la interpretación órfica y pitagórica del cuerpo como tumba del alma (σῶμα σῆμα) y al concepto de que los que una vez marchan al otro mundo son retenidos allá más bien por una misteriosa pasión y afición que en ellos nace, poderosa, insuperable, hacia la muerte, que por una obligatoria y fría necesidad; esa pasión es la que retiene allá a las mismas Sirenas, a los hombres y a todos los fantasmas de ultratumba.

Todo esto da la impresión de que no es socrático. La mitología de Sócrates está tan lejos de estas atrevidas creaciones que incluso no entra en detalles sobre concepciones perfectamente tradicionales. Más cerca del sentimiento socrático sobre estas religiones de misterios y de los muertos debe estar la disposición del viejo Platón[118], cuando en su ciudad ideal pide el máximo respeto y veneración para los dioses infernales, Plutón y todas las oscuras divinidades que en Atenas estaban tan presentes en la vida individual y colectiva.

Pero otro rasgo por el que Sócrates queda más en relación con el movimiento legalista que con el misticismo y los misterios es la repugnancia que muestra contra los predicadores, videntes, profetas, exegetas y demás intermediarios que querían introducirse entre los hombres y la divinidad. El máximo de sacerdocio que Sócrates admitía, más allá de los cargos sacerdotales, que eran simples magistraturas del Estado, era el colegio de Delfos, que se distinguía por el tacto y la prudencia en su relación con las otras religiones, y que en modo alguno aspiraba a un dominio exclusivo del culto.

La piedad pitagórica, que Platón aprendió en Italia, en Sócrates no asoma todavía, fuera del modesto nombre de filósofo, de «aficionado a la sabiduría», que acaso es de

abolengo pitagórico, aunque todo parece asegurar que es en el círculo socrático donde primero se usa [119].

En un cierto sentido, la piedad socrática es ajena a una petulancia que a veces domina en los que se dedican exclusivamente a la religión. Según es, frente a los sofistas, un filósofo, es, frente a los religiosos, un φιλόθρεσκος o φιλόθεος. Un puesto especial ya notaba él que le había correspondido en la religión como en la filosofía.

En la religión era él como el primero en Atenas que, sin salirse de ella, sentía despertarse su conciencia individual. A esta conciencia individual, este alma, aplicaba Sócrates la religión helénica, en lo que tenía de más elevado. De todo el profetismo y toda la corriente mística, que tan fuerte había sido y era en la religión popular, le quedaba tal vez solo el afán de purificar el alma, de individualizar y meter dentro de la conciencia una práctica religiosa que venía utilizándose desde la aparición de las corrientes místicas.

Así intelectualiza y moraliza una espontánea tendencia que en Atenas aún no había superado una etapa muy primitiva y materializada.

Terminamos esta parte del examen de las doctrinas socráticas. Aun los elementos de ortodoxia apolínea, y aun esa vaga sumisión de Sócrates a la religión ateniense, a cuanto tenía y creía la ciudad, no son suficientes para dar a la religiosidad socrática fijeza y contornos comparables a lo que necesitamos para comprender como religión algo que, como la nuestra, sea suficientemente dogmático.

Por eso tienen un sentido muy profundo y menos literario de lo que a nosotros nos suenan expresiones como aquella que hallamos una vez en labios del viejo maestro [120]: «¿Qué prueba nos es dada —pregunta— de que todo esto que vivimos y pensamos no es un sueño?»

Solo un pasaje de Eurípides, el trágico de la religión individual de la duda dentro de la propia conciencia, puede compararse a esto, cuando dice, tocando el problema de un modo esencialmente teatral:

¿Quién sabe si vivir no es morir
y morir les es vivir a los mortales? [121].

El verso shakespiriano:

somos de la materia de los sueños;

el pasaje de Calderón:

que toda la vida es sueño,

y los comentarios que sobre ellos dejó escritos Unamuno [122] quizá son menos integralmente problemáticos. No es duda religiosa, no es irreligiosidad, ni menos, como en el caso de Segismundo, eco de un viejo apólogo con fin moral, en cuya interpretación ponemos, como Unamuno, angustias modernas. Lo que aquí tenemos es una vertiginosa sensación de la religión antigua, que dejaba al hombre en un desamparo que un cristiano apenas puede imaginar.

No es ya, como en los versos homéricos [123] que Unamuno gustaba de citar, que

los dioses traman y cumplen la perdición
de los mortales para que los venideros tengan qué contar,

sino que en el grave Platón, en su última vejez, en la que volvió a una religiosidad casi socrática, hallamos una desesperación que nos suena extraña: «las cosas humanas no merecen la pena» [124], pues «el hombre no es más que un juguete de los dioses».

Sobre este fondo angustioso y desesperado, Sócrates renovó y elevó la religión helénica. Se inclinó marcadamente hacia la corriente legalista y apolínea, pero con un respeto total hacia el conjunto de la religión popular. Buscó el contacto lo más directo posible entre el hombre y la divinidad. Moralizó la religión, al establecer con decisión el carácter moral de los dioses —aun rozando en este punto declaradamente los sentimientos religiosos populares.

Y a precio de ello se libró de la angustia que a veces

asoma en la religión antigua, de esa angustia que Unamuno llamaba, casi con un sentimiento físico, la mirada de la esfinge. Pues en Sócrates, como en hombre religioso, se verifica la suprema conciliación de contradicciones, que es la solución religiosa. En él pervive en lo más profundo el pesimismo popular griego [125]; pero se señalan ya las seguridades optimistas de la religión del futuro, las cuales son afirmadas todavía, a pesar de todo, por Platón [126].

# Capítulo VI

# EL USO DE LA RAZON

> Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte...
>
> UNAMUNO: *Sentimiento trágico,* cap. V.

> La razón humana será un don divino —yo no lo dudo—, pero tuvo que ser inventada, descubierta por el hombre mismo.
>
> A. MACHADO: Inédito en *Cuadernos hispanoamericanos,* 11-12, pág. 281.

> Il n'est pas encore absolument démontré que la frileuse âme humaine puisse résister au climat rigoreux de la raison.
>
> JEAN ROSTAND: *Pensées d'un biologiste,* París, 1939, página 110.

Los que se conforman en sus demostraciones con razones opinables —dijo el maestro, precisamente el día de su muerte[1]—, me parecen grandes fanfarrones, de los que conviene guardarse, en las matemáticas como en todo lo demás.

Cuando el peligro estaba en el pragmatismo de los sofistas, que todo lo reducían al éxito, así expresaba Sócrates su exigencia de una verdadera filosofía y una verdadera

ciencia. Justamente cuando en el mundo aparece lo relativo busca Sócrates el más completo absoluto. Frente al *homo mensura* de Protágoras buscaba Sócrates la existencia misma de las cosas, su esencia [2]. Si se nos permite una metáfora un tanto vulgar, diremos que el sentido de Sócrates era salir así lanzado hacia arriba, cuando la curva del pensamiento griego tenía tendencia a bajar. Era, pues, como un sublime ser lanzado por la tangente, y precisamente abriéndose un camino por propio impulso, mientras que todo lo demás obedecía a la gravitación histórica y seguía por una trayectoria ya muerta.

La base de la doctrina socrática [3] es que no hay sino un bien, el conocimiento, y un mal, la ignorancia. Ya veremos cuán grandes consecuencias atribuía Sócrates a este principio, hasta hacer depender exclusivamente de él toda la ética, pues el sumo bien, el conocimiento, resulta del manejo de la propia razón, y, como veremos, basta él, una vez conocido, para determinar la acción humana. Esta fe inquebrantable sirve de base a un profundo optimismo: la razón es infalible para Sócrates, y su fe en las posibilidades de la razón es tan grande que pensaba que en caso de error la culpa no está en el razonamiento, que en sí es infalible, sino en nosotros mismos [4], que lo conducimos acaso mal. Así considera Nietzsche [5] a Sócrates, el hombre «teorético» por excelencia: para él, el conocimiento es el sumo bien y determina el bien en la acción del hombre.

Podríamos decir que si para nosotros el razonamiento siempre es cosa de una mente humana razonando, para Sócrates tenía una existencia independiente y por sí. Razonar el hombre no era sino, mediante el instrumento de la dialéctica, descubrir la marcha que la razón realiza por sí y acompañarla en este magnífico camino [6].

Platón, en su manera ideal de representar las relaciones entre las orientaciones filosóficas, hace que Parménides mismo ensalce en el joven Sócrates [7] el impulso que en él percibe hacia el razonamiento. Es, desde luego, del eleatismo de donde arranca esta seguridad y fe en las conclusiones

de la razón. Una plena confianza parece guiar a Sócrates: si un interlocutor se desconcierta, le grita que tenga confianza [8], pues se siente como arrastrado a lo largo de unos carriles que llevan infaliblemente a la verdad.

El *logos,* el razonamiento, es sentido no como un instrumento, sino como una realidad que se impone a la mente y la arrastra. Platón es bien socrático cuando muchas veces habla de esta violencia con que la razón se impone: «la razón nos guía», «la razón nos arrastra», «los argumentos nos pueden forzar», «vayamos por donde el razonamiento, como el viento, nos empuja» [9]. El discurso o acción de discutir le lleva a Sócrates incluso más allá de donde está de acuerdo consigo mismo [10]. «A mí —dice [11]— siempre me ha parecido admirable el que es capaz de convencer y desviar a otros y a sí mismo.»

De esta manera el *logos* es una realidad autónoma, superior al que razona, el cual solo así, mediante el razonamiento, se pone maravillosamente en contacto con un mundo más alto. «A mí podéis refutarme; pero a él, no», viene a decir muchas veces [12].

Sócrates siente que posee en el interior una fuente de revelación, una llave, el ejercicio del *logos,* que le franquea las puertas de un mundo superior donde las cosas ya no son medianas, como en el mundo de la realidad, sino puramente negras o puramente blancas, con una limpieza y una perfección que solo se halla en el mundo racional. A ese mundo pertenece la verdad, y de esos caracteres de pureza, perfección, radical absolutez, participa [13].

Al contacto con esta revelación interior la reacción socrática es de auténtica sorpresa: «Me admiro hace ya tiempo de mi propia sabiduría y me parece increíble» [14]. Lo que esta revelación interior nos entrega es la verdad misma, la verdad una, que se opone así, de la manera más terminante, a la verdad múltiple, varia, personal, caprichosa, de los sofistas, y también a la realidad fluyente de Heráclito [15].

En otro lugar hemos examinado los fundamentos, en último término religiosos, que llevan a Sócrates a acercarse,

en el gran problema del ser, disputado por las filosofías presocráticas, más bien a los eleáticos.

El modo para hacer hablar a esa revelación que está latente en el fondo del alma humana es la dialéctica, como ya veremos. De «dudar y hacer dudar a los demás» se llega a una especie de magia [16] que capta el asentimiento de la inteligencia discursiva, aun contra la voluntad del que asiente. Para nosotros no es fácilmente comprensible el asombro, el entusiasmo, el deslumbramiento que en las gentes del siglo V despertaba el uso de la razón. Era dialogar con Sócrates como asistir a una fiesta o fantasmagoría, a un teatro extraordinario que nunca había sido contemplado. La consecuencia era que el sereno ejercicio de la razón producía una verdadera embriaguez: «Estamos ebrios de razón» [17]. Al fin y al cabo, el ejercicio de la razón es un gran bien, y «los mayores bienes nos vienen de una locura que se nos da por don divino» [18].

Cuando recogemos todos estos testimonios de entre los escritos de Platón, nos invade el temor de que este calor y entusiasmo en el manejo de la fría razón podría ser cosa del filósofo poeta, y no del temperamento un tanto seco y prosaico de Sócrates. Pero Platón es, en un retrato de Sócrates, donde [19] insiste en que a su maestro le caracterizaban la locura y el entusiasmo. La fusión de extremos, la reunión precisamente de lo racional y lo oscuro, conviene muy bien en el retrato de Sócrates, a quien encanta «tomar parte en un festín de razonamientos» [20] y está espoleado por el afán de librarse de una excesiva transigencia, del practicismo y utilitarismo de los sofistas. Como reacción contra esta falta de rigor, Sócrates llega a una exageración en que la razón se convierte en «legisladora» [21], en soberana absoluta del pensamiento, libre de toda conexión con la utilidad práctica.

A veces nos da pena ver cuán implacablemente se porta Sócrates con sus interlocutores. No se puede leer sin cierta conmiseración el vapuleo que propina al rapsoda Ión en el diálogo platónico. El pobre Ión es como una brillante

y vanidosa libélula que se precipita a quemar sus alas en la llama de los razonamientos. Sócrates no puede sentir ninguna compasión ante los seres humanos que descubren su radical vaciedad, y lo mismo le pasa frente a los sofistas.

Nada resiste a la seguridad que Sócrates ha encontrado en su «formalismo lógico» [22] que «descubre el pensar mismo» [23], y observa que el pensamiento tiene una «configuración general», válida siempre, aplicable a todo pensamiento individual —puesto que el pensamiento individual, según la concepción socrática que hemos expuesto, no es sino la revelación en el interior del que discurre de la fuerza dominante y absorbente del *logos*.

Este descubrimiento de la razón en su valor absoluto y en su universal validez hizo posible la ciencia. Los críticos e historiadores han señalado que ese es el punto en que Sócrates se inserta en la génesis de la filosofía y la ciencia. Dilthey [24] afirma que «Sócrates demostró que no existía todavía una ciencia, absolutamente en ningún terreno». Spaventa [25] dice, hegelianamente, que el verdadero mérito de Sócrates como filósofo es haber *puesto* una nueva idea de la ciencia. Y Zubiri [26]: «Probablemente la acción de Sócrates ha consistido en habernos echado a andar no por una vía muerta, sino por la que lleva a lo que será el intelecto europeo entero.»

Podríamos decir que en este uso de la razón Sócrates es el que da conciencia de su ser a los griegos, quienes se diferencian de los bárbaros precisamente en lo que ponen de «distingo inteligente» en lo «apasionado» [27].

En su descubrimiento del uso de la razón está la raíz del fanatismo socrático, de su firmeza e inconmovilidad: cuando una vez el sofista Dionisodoro le dice que no vaya a volverse atrás, Sócrates afirma que jamás será cogido en renuncio [28]. Con tal seguridad se sentía embriagadoramente bañado en la claridad suprema de la razón, de una razón eterna e inmóvil que mana en el fondo del hombre cuando se la sabe hacer hablar. Frente a las dudas de sus discí-

pulos, él sabía que podía guiarles en la pesquisa con una gran seguridad [29].

La conocida doctrina platónica de que «saber es recordar», clave para la psicología y para la doctrina del conocimiento de Platón, se inspira en esta imperturbable fe socrática en la existencia de una razón separada y que se despliega fuera de la mente. «Cuando se pregunta a los hombres —dice un discípulo, apoyado por el maestro en su último día [30]—, si se les pregunta bien, responden conforme a la verdad, y si no insidiera en ellos precisamente un conocimiento y una recta razón, no serían capaces de contestar así.»

Todo el secreto está, pues, en este preguntar bien. Quien pregunta bien, es decir, quien sabe la dialéctica, descubre la verdad que está dormida en la mente de cada hombre, y se acerca a la razón que existe por sí misma. Sócrates dice una vez. «No digo yo lo que digo porque lo sepa, sino que lo busco en vuestra compañía» [31]. Los interlocutores le siguen a gran distancia, y muchas veces vemos cómo los espectadores del diálogo se quedan turbados cuando alguien contradice y suscita de nuevo dudas o dificultades, que desde el convencimiento lanzan de nuevo a la zozobra de la inseguridad [32].

No hay juicio arbitrario que valga lo que el juicio que se acerca a la razón misma: «No quiero parecerme —dijo [33]— a los que se conforman con lo que quieren los demás, y solo quiero conformarme con lo que me parezca a mí en un examen riguroso, pues lo que debo hacer es razonar y no fiarme de lo que parece.»

Y en otro pasaje [34] añade, en prueba de cómo se exigía a sí mismo: «Prefiero la lira discorde y el coro más desafinado, y que la mayoría de los hombres no esté de acuerdo conmigo, todo esto mejor que el desacuerdo dentro de mí.»

La verdad consiste no tanto en una penosa conquista de algo que apenas existe fuera de nuestra mente, como nos parece a los modernos, sino en una especie de deslumbramiento [35]. La manera de acercarse a ella es el ejercicio

de la razón propia [36], despreciando la opinión ajena, especialmente de la mayoría [37], y sobre todo se llega a la verdad mediante el método mayéutico, mediante una dialéctica que sabía sacar a la luz la aproximación de la razón individual a esa misteriosa razón que existe por sí y cuyo descubrimiento es el fin del saber, el verdadero objeto de la ciencia, tal como Sócrates la imagina en el momento de mayores esperanzas en el uso de la razón.

En las escuelas de filosofía, a Sócrates le fue asignado como lema «hay que buscar, inquirir», especialmente lo bueno y lo malo [38]. No es mucho lo que dice este mote, que también se les atribuyó a otros jefes de escuela, como, por ejemplo, a Diógenes el Cínico. Pero esta inquisición de la verdad sirve para retratar el afán de Sócrates, que buscaba algo preexistente que estaba fuera de él, pero que se reflejaba al mismo tiempo de modo directo dentro de sí y de cada uno de sus oyentes. En esta búsqueda, en este continuo «preguntar, pero no responder» [39], está como término la felicidad, según Sócrates, pues de él recoge Aristóteles una frase reveladora de esta actitud: «Todas las ciencias son venturas» [40].

Traducida esta frase, que recogemos en términos aristotélicos, al estilo platónico, la hallamos donde dice Sócrates [41] que la sabiduría es más hermosa que Alcibíades mismo, lo más hermoso de todo cuanto hay.

La fe en que esta felicidad suprema que era el descubrimiento de la verdad podía lograrse con una acertada intervención, mediante el diálogo, en el alma de los otros, le lleva a Sócrates a compararse irónicamente con su madre, la partera Fenárate.

«¿No sabéis —les dijo a sus discípulos [42]— que me dedico al mismo arte que mi madre? No se lo digáis a nadie, porque nadie sabe que yo tengo estas mismas habilidades de, estando yo estéril, servir de partera a quien está embarazada. Además —añade—, las parteras son las mejores terceras, pues que entienden con qué hombre podría cada mujer engendrar mejores hijos. Y así como recolectar fru-

tos corresponde al mismo arte que sembrarlos, así la tercería es del mismo que la mayéutica. Ahora que mi trabajo es [43] más difícil que el de una partera, pues las mujeres no pueden parir sino verdaderos hijos, mientras que mi mayor trabajo es el de distinguir si lo que han dado a luz mis interlocutores es verdadero o no, realidad o apariencia. Yo soy nada más un luchador por la sabiduría, y ya me suele la gente echar en cara que no hago sino preguntar, sin descubrir nada sabio, porque me dicen que no sé nada. Los que conmigo hablan, al pronto parece que no saben nada; pero en la conversación dan a luz cosas sorprendentes, gracias a un arte mayéutica en la que yo y algún dios tenemos parte. Los que no sostuvieron bastante mi conversación se van antes de tiempo, y en cualquier otra conversación abortan prematuramente. Esto les ha pasado a Arístides, hijo de Lisímaco, y a otros muchos. Algunos de ellos vuelven a mí, pero depende del demonio que anda conmigo el que yo pueda o no servirles.»

Platón le presta estas palabras, que con tan categórica unidad retratan a Sócrates. Tenemos aquí, como en tantas otras ocasiones, si no las palabras mismas de Sócrates, la depurada unidad de su anécdota, la elevación a lo típico del Sócrates de todos los días. El testimonio de Jenofonte [44] viene a confirmar lo que es la mayéutica de Sócrates, que, sin embargo, no es practicada por él exclusivamente en beneficio de los demás, sino en primer lugar para satisfacer su amor a la verdad, su pasión intelectual, su *eros*.

Por lo mismo expresan profundamente el pensamiento socrático otras dos afirmaciones que hallamos:

«Yo tengo el arte de despertar y de hacer cesar los dolores del parto intelectual» [45].

O también: «No he servido para todos los que a mí se han acercado, y a muchos los he enviado a Pródico el sofista y a otros hombres sabios y de divinas palabras» [46].

La mayéutica arraiga, pues, en lo más hondo del pensamiento socrático. No era ella un método para arrancar sus opiniones a los interlocutores, ni menos para imponerles

él sus propias ideas que se le hubieran ocurrido en solitaria meditación o que estuvieran trabadas con el estéril cemento de un sistema, que no es sino una cuadrícula racional de entre cuya red se escapa la vida y las cosas que nos rodean de modo inexplicable en el presente y de las que históricamente descendemos, sino que modestamente aspira a sacar a la luz [47] la verdad que se produce naturalmente en el seno de la razón humana.

Esta operación, como la medicina primitiva y como, desde luego, la obstetricia, tenía su parte de magia, y Sócrates, que recordaría de su madre más de un «hechizo de simpatía» o ensalmo con que ayudar a las comadres en lo peor del trance, se compara también en este aspecto a la partera [48]:

«Yo no sé nada y soy estéril, pero te estoy sirviendo de partera —le dice a Teeteto—, y por eso hago encantamientos hasta que des a luz tu idea.»

Por eso mismo la mayéutica nos muestra cómo Sócrates no era un puro dialéctico racionalista, sino un creyente en muchos misterios. Y de esta manera, a través de la metáfora de la mayéutica que Platón usa, alcanzamos a percibir la doble dimensión de la modestia socrática, de una parte cuando él reconoce que las verdades que él llega a descubrir no son suyas, sino que son descubrimientos asombrosos, pero no más asombrosos que un niño, del que no se enorgullece precisamente la partera. En este sentido es legítimamente socrático el que una y otra vez nos hallamos con que le dice al interlocutor, sonriéndose un poco, según su costumbre: «No es extraño que tú tengas razón y que a mí se me haya escapado esto» [49].

Y en otra ocasión [50] le dice a Critias: «Tú sabes lo que se discute porque tienes edad y lo has estudiado: ¿quieres que lo investiguemos juntos?»

Sócrates pertenece a una especie de hombres que no tienen amor propio en las discusiones, y que aceptan encantados la refutación si así se descubre la verdad [51]. Confiesa —y ya nos damos cuenta de la ironía— que su única cua-

lidad es la de interrogar a los sabios y procurar sacar la verdad que hay en el fondo de las respuestas [52], presentando su ignorancia a los mismos sofistas, aunque esto le cueste recibir insultos [53].

La ironía se mezcla con la cortesía cuando Sócrates extrema su modestia hasta decir que él es lento y gárrulo, y que no llega a poner en claro las cosas [54], o bien pide excusas por su excesiva curiosidad [55]. «Que hablen todos los mayores y más sabios que yo —pide [56]—, y después, si tengo algo nuevo que decir, es cuando hablaré yo.»

Pero lo que nos importa ahora es apuntar el alcance filosófico de la modestia socrática. Una vez que en el descubrimiento de la verdad se exige el rigor a que hemos hecho alusión, una de dos: o llegaremos a encontrar esa verdad objeto de nuestra búsqueda o nos convenceremos de que no sabemos lo que ignoramos, y esto no sería, en verdad, un premio despreciable de nuestro trabajo [57].

Tal es el fundamento del famoso «solo sé que no sé nada», la afirmación socrática más concluyente e indubitada [58], resultado de una fundamental desconfianza: si Sócrates discute siempre para descubrir si efectivamente sabe o no, es porque no quiere hacerse ilusiones de que sabe algo cuando nada sabe [59].

Con una modestia que es la más firme base de todo método de conquista de la verdad, grita Sócrates [60]: «¡Dichoso yo si supiera lo que otros no vacilan en creer que saben! ¡Cómo podría enorgullecerme! Pero no sé nada, atenienses que me escucháis; no sé nada, y ante vosotros me presento desnudo y sin los adornos de una mentirosa certeza.»

Por otra parte, la modestia de Sócrates es grande en cuanto que por ella se traza límites. En primer lugar, no incurre en la insensatez de discutir *de omni re scibili,* como por principio hacían los sofistas. El vino de los saberes recién descubiertos no se le subió a Sócrates a la cabeza. Conservó una ambición insaciable de saber, que no podía en manera alguna quedar harta con el vino aguado de la sofística. Hay un afán de sinceridad en Sócrates que le

aleja lo más posible de las ligerezas sofísticas, buenas para manejarse en el mundo. El afán de verdad predomina en él sobre todo culto a las apariencias [61]. O hay un malentendido de Jenofonte, o Sócrates hablaba burlándose de los sofistas cuando, siguiendo la corriente de estos, decía:

«Para triunfar en la vida bueno es saber, pues los admirados y triunfadores veréis que son siempre gentes que saben, y al contrario, los que no saben son los despreciados» [62].

Pero sería un error creer que el saber racional era lo único que le interesaba al maestro. No es solo ciencia e inteligencia el conocimiento socrático, sino un tacto especial, un instinto que es la clave del pensamiento y de la vida de Sócrates.

Es verdad que Sócrates es un racionalista; pero no deja de estar en contacto con una corriente irracional, profunda, femenina, que se manifiesta siempre, más o menos visible, en el fondo de la vida griega. Se pierden sus orígenes en la noche de los tiempos, y cuando reaparece no es mero resultado de la fatiga de la razón. Por debajo de los racionalistas, la corriente se desliza turbia, oscura, profunda, haciéndolos temblar con su cálida violencia. Esta corriente termina por llevarse la costra de hielo racional, la arrastra y derrite, y así acaba con la heroica ficción marmórea y apolínea. Eurípides es el poeta que consigue arrastrar más témpanos de la costra de hielo.

No es que Sócrates no sea, en el cultivo de la razón, exigente consigo mismo; pero no es sólo refinado el instrumental racionalista como procura llegar a la verdad. Por ejemplo, la distinción precisa entre δόξα (opinión) y ἀλήθεια (verdad) está ya hecha por Gorgias [63], y basta ver los distintos grados de conocimiento que con refinado tecnicismo distingue Platón [64] para ver cuán pobre y modesta es la descuidada sencillez socrática, que no se preocupa tanto de los conceptos ni de todas las complicaciones y escamoteos a que el afán de sistema conduce.

En él, la sed de verdad no se apaga con las combinacio-

nes en que el especialista se distrae, y no cabe duda que por mantenerse despierto y sin narcótico la sed de verdad es en él mucho más insaciable y auténtica.

Por otra parte, aunque se le acusa de inmoderado racionalista, de dialéctico incansable, sabía muy bien que el examen racional tiene sus límites. Esto es lo que le libró de ser un filósofo jonio, un discípulo, probablemente poco genial, de Anaxágoras, o acaso un repetidor de los eleatas, y lo que le llevó a conocer al hombre y a vivir preocupado con la moral.

Ya hemos visto la posición de Sócrates en relación con la religión tradicional y heredada, y cómo aun introduciendo en ella grandes novedades procura mantenerse dentro del culto y lleno de piedad. Parece que Sócrates se dio cuenta de que toda cultura creadora resulta precisamente de una mezcla de novedad y respeto, de impulso y de freno, de afán de conservación y de tendencia a librarse del estorbo que es el peso de la tradición muerta [65].

Sócrates, un terrible lógico, un racionalista que cree en la fuerza de la razón y se deja llevar de ella como en cabalgada sin freno, es, por otra parte, un reaccionario, casi una de esas personas «en las cuales el sentimiento y la imaginación superan al pensamiento claro, un alma de más calor que claridad» [66]. Esto determina su actitud religiosa.

El lector moderno habrá, sin embargo, de abstenerse de referir esta actitud a cualquier cosa comparable con el respeto a los dogmas que existe en una religión dogmática, como el cristianismo. En la antigua todo era diferente, pues que no había dogma, y, por consiguiente, nada era incompatible con la adhesión a una fe heredada. Con esto creemos que no se podrá pensar que esta actitud de Sócrates tuviera nada que ver con la hipocresía.

Es un sentimiento de especie muy distinta el que detenía a Sócrates respetuosamente ante las más vitales y profundas creencias que formaban el seno de la cultura helénica.

En la filosofía jónica, en los sofistas, veía Sócrates aparecer una razón que actuaba, libre y sin respeto, en busca

de una verdad exterior a toda cultura, a todo ambiente tradicional.

El hombre de Atenas hasta entonces, el hombre aún no individualizado, el vencedor en Maratón como el artesano que en los tiempos prehistóricos hacía pucheros y tinajas de arcilla, se había encontrado ante las cosas situadas dentro de un ambiente, hundido en un ámbito de modos enseñados y heredados. Allí el hombre se movía y creaba con facilidad, gracias a unas cuantas verdades corrientes, heredadas, y los más difíciles enigmas le resultaban claros y explicables: una creencia religiosa, o sencillamente un proverbio, bastaban para que supiera lo que había que saber. El mundo en aquel ambiente tenía una explicación, y los más difíciles problemas, el de dónde y el adónde del destino humano, hallaban sus soluciones aun en esa contradictoria e ignorante vaguedad con que supieron maravillosamente contentarse los griegos. Si se nos permite una comparación, diríamos que hasta entonces se respiraba fácilmente dentro de una atmósfera de verdades que, como la bóveda azulada y tibia que nos protege, «ni es cielo ni es azul».

Esa atmósfera de verdades era religiosa, y, además, de religiosidad oficial, organizada, heredada y tradicional, en la que se habían ido remansando oleadas y estremecimientos místicos, y en la que desentonaban y resultaban hasta sospechosas, no obstante la falta de dogmatismo, corrientes religiosas como el orfismo o ciertos misterios exóticos que individualizaban la religión hasta orientarla hacia la salvación personal.

Esa atmósfera religiosa estaba formada por un repertorio bastante sencillo. La poesía homérica, por una parte, y, por otra, la liturgia y mitos de cada localidad, tradiciones complicadas y contradictorias, pero fácilmente convertibles unas en otras, y únicamente sostenidas, con nula rigidez dogmática, por el culto de la ciudad, sin sacerdocio organizado en casta aparte. Y son esas débiles verdades, durante siglos no discutidas, cambiadas mil veces en las variantes

inagotables del mito y la leyenda, aceptadas con una falta de espíritu lógico que a los secos modernos nos sorprenderá siempre, las que Sócrates no quería destruir y ante las que se detiene lleno de reverencia, cuidado, respeto.

Nos equivocaríamos, sin embargo, si creyéramos que Sócrates aquí pierde la claridad racional y se entrega, como las corrientes religiosas místicas, a una mitología desenfrenada. El propio Platón hace decir a Sócrates mismo que no es aficionado a los mitos [67]. Pero, sin embargo, no rechaza Sócrates los mitos heredados, como ya vimos.

Presentía la terrible situación del hombre que salía de esta atmósfera encantada, y llegaba a anularla, a quedarse solo y a mirar por sí al cielo negro y vacío. Liberado el ateniense de toda la tradición religiosa, después de abrir las ventanas se hallaría con la terrible verdad exterior, lo cual Sócrates podía ya empezar a ver en algunos de sus discípulos, que aplicaban el rigor mental que habían aprendido de Sócrates a las doctrinas de los sofistas. Eran estos impulsivos atenienses el tipo del hombre que sin religión, sin explicación del mundo, perdido entre todas las cosas, sin sol y sin estrellas que pudieran guiarle, se queda convertido en un pobre animal de presa, pregonando con desesperado cinismo esta triste cualidad, para sucumbir acosado por todos, los que ya le atacan, despiertos y casi tan sin alma como él, manejando una cruel hipocresía. Del horror de un cielo vacío, de la evaporación de una atmósfera que se hace irrespirable, del miedo a darle cara a la nada, quizá surge ese demoníaco afán de acción que devora a Alcibíades, a Critias, a ciertos discípulos cuya carrera completa debió seguir horrorizado el piadoso Sócrates.

Epicuro, mucho más tarde, vio que, al fin y al cabo, el mundo de los mitos no es tan duro ni cerrado. Así, después de escribir a Pitocles [68]: «prescindamos del mito», tiene que confesar con esa humanidad suya que le hace en el fondo tan socrático [69]: «era mejor seguir la mitología de los dioses que someterse a la inevitable necesidad de la naturaleza, pues los dioses dan la esperanza de dejarse apla-

car mediante el culto, mientras que la natura es implacable y ciega».

Sócrates hubiera podido definir con pleno conocimiento lo que llamamos «Ilustración», o sea esa faena de disipar la atmósfera que envolvía todavía a los atenienses. «Ilustración —escribía Kant[70]— es la salida del hombre de su *minoridad,* de la que él mismo es culpable. Minoridad es la falta de capacidad para servirse de su inteligencia sin la tutela de otro. *De la que es él mismo culpable,* esta tutela, cuando la causa de ella no es la falta de inteligencia, sino de decisión y valor de servirse de la propia inteligencia sin tutela de otro. *Sapere aude!* Ten el valor de servirte de tu propia inteligencia, tal es el lema de la Ilustración.»

Pero el intento de Kant, de ser un hombre de la Ilustración y a la vez un heredero del pietismo, a Sócrates se le planteaba de manera muy distinta. No había para él conciliación posible entre una cosa y otra, e hizo su elección, cuando ya en Atenas había ganado la batalla la otra, en favor de la dirección del respeto y la piedad. Lo paradójico es que es en nombre de la piedad como se le obliga a beber cicuta, y un público de admiradores de Eurípides y de contaminados con las ideas ilustradas el que castiga por impío a un pensador que había sabido medir por anticipado el peligro que el pensamiento racional traía consigo.

Ese pensamiento racional iba abriendo ventanas en el azul firmamento de las creencias heredadas. Las ventanas, como en un cielo visto desde fuera de la atmósfera, tienen un fondo negro, en el que nos imaginamos que un sol brillantísimo y unas estrellas agudas y penetrantes lucen desnudos y sin las humildes galas que les prestan nuestras nubes y los vapores de la Tierra.

Abrir esas ventanas cuesta, en cuanto pasa la primera embriaguez racional, perder los más caros sentimientos, las más íntimas satisfacciones y seguridades. Quien asoma por esas ventanas, como el que se saliera de la atmósfera

para ver el verdadero color del cielo, ha perdido sus raíces y su capacidad creadora, pues se quema en el aire tenuísimo y enrarecido de los espacios abiertos.

El manejo de la razón es un terrible esterilizador y agota hasta las fuentes mismas de la vida. Un hombre que mediante el uso de la razón se asoma a la zona de las verdades exteriores, no puede crear ya nada, y hasta la misma estirpe de su sangre acabará por extinguirse.

En el habituado a vivir manejando la razón, los amores más animales se desvían o se subliman. Y así en Sócrates. ¡Mal camino para la estirpe, que no quiere sino la sencilla realidad de la sangre, pura de toda intervención racional o sentimental!

Meter a una estirpe en la vida de la razón es como trasplantar vegetales adonde se agotarán en dar flores. Así el jacinto en su cristal transparente, donde se acabará con una sola primavera. Las etapas oscuras y largas de vida espontánea y sin cultivar racionalmente, son como la vida de las plantas en el invernadero o en el semillero fecundo, donde toman fuerzas para luego derrocharlas rápidamente. Por fortuna, la razón no llega a dominar a la vez en todas las estirpes, porque el agotamiento entonces podría llevar a la extinción. Quedan las zonas atrasadas, la barbarie conservadora y criadora, esperanza del futuro.

Con estas metáforas biológicas no pretendemos explicar nada, sino únicamente, mediante ellas, acercarnos lo más posible a la realidad histórica, a las oscuras zonas donde se producen los fenómenos de la historia y se sienten las consecuencias. Hay como una lucha entre vida y razón, entre espontaneidad e intención. No ya en el interior del hombre, sino en su paso por este mundo, en su evolución histórica. Y —acudiendo otra vez a la metáfora— ¿cómo es que los hombres necesitan primero talar los bosques y luego han de hacer la repoblación forestal? ¿Cómo es que primero la razón aparece ahogada por la frondosidad y la violencia de la vida, y luego la vida ha de ser espoleada, en la escasa medida posible sobre los desiertos que el cul-

tivo de la razón ha causado? Lo que comenzó como lucha contra un exceso de floración, termina por acudir en socorro de la esterilidad.

Sócrates, después de inclinarse sobre él y medir la profundidad del abismo de la verdad exterior, luchó en contra, dudó de que estas verdades lo fueran, y contra ellas hubo de precaverse como contra algo terrible.

La piedad conservaba la religión. Era un impulso varonil, pero impío, el de abrir las ventanas hacia la verdad exterior, a la que la pura razón conducía.

Lo desconcertante es que Sócrates no era sencillamente un reaccionario y un antirracionalista, como los ha habido en muchas épocas del mundo. El estar anticipadamente de vuelta no le llevaba a detenerse en la ida, y manejando la razón era más atrevido y más seguro que nadie, y sus discípulos le representan derrotando una y otra vez a los más hábiles sofistas. Se comprende por ello muy bien que quien era capaz de derrotar a los sofistas fuese considerado como uno más de ellos, hábil en hacer buena la causa mala (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν), como una y otra vez le echan en cara [71] los escritores, que dicen que ningún sofista le superaba en esta habilidad.

Era necesaria una muerte como mártir para que por fin quedaran en claro las sorprendentes profundidades, los fecundos fondos que su alma guardaba por debajo de este dominio de las conquistas racionales. La muerte de Sócrates era la que aseguraría para siempre que él estaba fuera de la corriente que iba a terminar con las raíces mismas de la cultura helénica.

No era la línea socrática la que antes de un siglo de la muerte del prudente y piadosísimo maestro había llegado en los estoicos hasta negar [72] el helénico y tradicional antropomorfismo de los dioses, contra el que Sócrates nunca dijo nada ni hay memoria de que tomara ni la más leve actitud crítica.

Para contrastar la mesura con que Sócrates maneja los conceptos racionales bastará que recordemos algunas de las

exageraciones relativistas a que llegaron sus contemporáneos: Demócrito negaba que las cualidades lo fueran por sí (φύσει), y no una mera convención, puramente apreciadas por la costumbre o el acuerdo (νόμῳ)[73]. Hasta este punto había llegado la disociación analítica y racional a que la inteligencia se había aplicado.

Una expresión del afán socrático de resistir a la decadencia la podemos ver muy claramente en el punto justo, todavía clásico y sin preocupaciones, en que Sócrates aparece situado respecto del arte.

Platón vive con la constante preocupación de la decadencia, y la define de una manera maravillosa invocando a los artistas decadentes, como «hijos de musas tiernas»[74]. Sócrates estaba resguardado contra la decadencia por un sentido severo y apolíneo, dentro de los antiguos cánones, que se le convertía dentro en una resistencia consciente a las fuerzas que precipitan la decadencia.

El carácter sano de este sentimiento de Sócrates lo tenemos bien claro cuando vemos cómo la literatura más puramente ateniense, y ateniense de lo más viejo y reaccionario, la comedia, encuentra una secreta afinidad en algo de Sócrates, como una misteriosa y subterránea simpatía, Aristófanes[75] le saluda como «codiciador de la gran sabiduría, feliz entre los atenienses y los demás». Y otro pasaje, en que le alaba con una cierta ironía, quizá no del todo falto de admiración: «no sufres ni te cansas ni de estar de pie ni de andar, ni te molesta el demasiado frío ni tienes ganas de comer, te abstienes de vino y de comida excesiva y de todo lo insensato»[76].

Otro cómico, Ameipsias[77], da una de las más profundas características socráticas al llamarle «el mejor entre los pocos y el más vano entre los muchos». Y con esta definición señala el carácter minoritario, cerrado, antivulgar, de la filosofía moral.

Y, sin embargo, aun en la dirección que agudamente vio este poeta cómico, Sócrates guarda una medida prudente,

y para hacer ver que el maestro no tenía rigidez pedantesca, un apologista nos cuenta [78] que Sócrates se vistió elegantemente, lo más elegantemente que pudo, para asistir al banquete platónico. Pues todavía en Sócrates había un sano sentido de las conveniencias, alejado de la implacable, sistemática rutina en que la decadencia iba a congelar la filosofía moral posterior.

A sus discípulos inmediatos les corregía las fatales tendencias que iban a reducir a sistema regulado lo que en el maestro eran caprichosas cosas momentáneas; así resultan esos bloques de conducta que son las monótonas vidas de los filósofos posteriores.

Y lo mismo se le atribuyen frases en que se corrigen exageraciones de sus discípulos [79]: así le dijo a Euclides de Mégara, que se perdía en preguntas creyendo conducir con más escrúpulo el método dialéctico: «Euclides, podrás servir a los sofistas, no a los hombres.»

Y en los diálogos que ponen en boca suya los más fieles discípulos habrá sin duda que recortar mucho, pues sabemos [80] que las excesivas sutilezas las consideraba inútiles, sin perder nunca de vista el fin y el término de su actividad, alejado de todo decadentismo.

Pero como Sócrates está en el fiel, a veces se inclina al otro lado, después de rozar ligeramente el campo opuesto. Y así, en otro lugar nos referimos al desprecio de las ventajas hereditarias, tan típico de las decadencias y que ya aparece en Sócrates; así estaba tan libre de prejuicios como para adelantarse en esto a Antístenes y para hacer de un esclavo liberto de Critón, Fedón, un aprendiz de filósofo [81].

Es difícil averiguar las verdaderas opiniones de Sócrates sobre el arte, pues muy probablemente Jenofonte las avulgara y empobrece un tanto. Pero a través de estos textos, aun con ese inconveniente, vemos a Sócrates contemplando con simpatía los progresos de un arte que, como ocurre en las plenitudes clásicas, ya empezaba a teñirse de elementos decadentistas. Hasta, como un sello de originalidad y

paradoja que sirve para decir que en esta afirmación no nos las habemos solo con Jenofonte [82], vemos a Sócrates decir que las pinturas y policromías a veces más bien le molestan e inquietan que le agradan, y que en los templos y los altares los sitios mejores son los más limpios y sin adorno: en ellos, sin que nada distrajera la mirada, se rezaba, y se llegaba a ellos con limpia intención.

Este texto, un tanto enigmático para ser del buen Jenofonte, precede a tantos pasajes, en los que Platón se opone a todo decadentismo y todo romanticismo. Pero fuera de este ejemplo, Sócrates estaba aún muy lejos de la sabiduría de Platón, y en general se expresa a favor del arte nuevo, con innovaciones y sin arcaísmos. Frescamente introducía en el arte todo lo que se le ocurría, y como él era un moralista, no tenía inconveniente en llevar al arte, del modo más innovador y progresista, la misión de educador moral.

Así le dijo al pintor Parrasio [83] que cómo no se ocupaba la pintura de representar los caracteres morales, lo creíble y amigable, lo deseable y lo amable.

Y cuando Parrasio le respondió asombrado que todo esto no tiene color ni simetría, y no es por tanto representable en la pintura, Sócrates vuelve a la carga y le pregunta —en contra de todo el arte arcaico— si no se puede expresar en un rostro pintado si es amigo o no, si es noble o vil, prudente o imprudente, etc. Y Parrasio tiene que reconocer que todo esto lo puede expresar la pintura.

Se ve, pues, cómo Sócrates está lejos del doctrinarismo platónico, que por razones [84] prefiere la limpieza de todo afecto moral que caracteriza al arcaísmo.

Y lo mismo [85] le hubo Sócrates de decir al escultor Clitón. Pues lo importante en las estatuas le parecía que no era solo la bella forma del atleta, sino lo vivaz, lo que expresaba la vida.

*Cuando Sócrates dice que el escultor debe expresar la* amenaza en los ojos del que lucha y la alegría en los del

que ya triunfó, se da uno cuenta de qué moderno era al lado del impasible auriga de Delfos, que está guiando de pie un carro con una tranquilidad inhumana. El principio [86] socrático de que el escultor debe imitar los efectos del alma prueba sus simpatías por lo nuevo; esto se logrará en el arte postfidíaco, esto es ya Praxíteles y Escopas. Sócrates se adelantaba a su tiempo, si no es que su evangelista le hace profetizar demasiado *ex euentu*. Pero se puede creer bien que esto entra en el gusto socrático.

Se le ve a Sócrates juzgando el arte, lo mismo que en lo demás, en el mediodía justo. Desde un punto de vista puramente reaccionario, Sócrates puede aparecer complicado en la historia de la decadencia, y así una sólida tradición le relaciona con lo más disolvente y peligroso de la literatura de su tiempo. De aquí viene que se le haya relacionado con Eurípides y hasta se le considere [87] colaborador suyo.

Por la misma razón, Aristófanes, en las *Ranas* [88], le envuelve en la misma sátira que a Eurípides, como una figura emparentada con él. Y ya antes de las *Nubes* mismas, en los *Pedetai* (o «encadenados») de Calias [89], el trágico aparece enorgulleciéndose de su amistad con Sócrates. Otros cómicos ejercitan también su ingenio a propósito de la relación entre Sócrates y Eurípides; así, Teleclides [90], también en tiempos anteriores a Aristófanes.

Otro poeta o actor, Mnesíloco o Mnesímaco [91], confundió también a Eurípides con Sócrates, y le llama al poeta algo así como «Socratiarmado», sostenido sobre una especie de armazón socrático. Si Eurípides se dejó llenar de las ideas de Anaxágoras y de las de los sofistas, indudablemente que no anduvo a primera vista lejos de las de Sócrates.

Había en el fondo de las relaciones entre el poeta y el filósofo una gran mentira y una gran verdad, en mezcla indescifrable. Lo que en muchas partes se nos cuenta viene a señalar con esa agudeza de las anécdotas griegas, tan puramente típicas y despersonalizadas, el misterio de esta

semejanza y esta contradicción entre el tercer trágico y el filósofo.

Un ejemplo de cómo Sócrates era intolerante con la disolución, aun exponiéndose a ser extemporáneo y demasiado distinto, demasiado poco confundido con las gentes, lo tenemos en aquel cuento de que [92] cuando Eurípides en una tragedia dijo que en materia de virtud era lo mejor mirarlo todo con indulgencia, Sócrates se creyó obligado a levantarse en el teatro y a interrumpir, diciendo que era ridículo consentir que así se perdiera la virutd. Pues en este punto indudablemente no admitía sonrisas áticas y tenía una gran fe en las virtudes que había descubierto. Mas paradójicamente, con paradoja socrática, en esta misma necesidad de manejar racionalmente la moral, de criticar, con racional vigilancia, todo lo que se decía y pensaba alrededor, había algo de esa lucha racional, tan poco espontánea, tan civilizada y moderna.

Es este uno de los más delicados puntos del pensamiento socrático: a la vez que vivía con la más despierta razón y con la vista más clara y fría, se oponía con todas sus fuerzas a la disolución que dominaba ya en el mundo del pensamiento y la vida y el arte.

La tradición le hacía a la vez crítico frente a Eurípides; pero, por otra parte, señalaba, además de la colaboración del filósofo con el poeta, una relación entre ambos. Y hasta surge la leyenda de que unos versos del *Palamedes* se refieren a Sócrates, cuando después de la muerte del héroe un actor le dice a Ulises y los suyos [93]:

a una musa que no ha hecho mal a nadie, que es como un ruiseñor, matasteis, matasteis a la musa llena de sabiduría.

Evidentemente estos versos solo más tarde fueron aplicados a Sócrates, tal vez hallando en los versos expresión de un paralelo entre el filósofo ajusticiado y el héroe al que los celos y la mala voluntad de Ulises llevan a ser condenado a muerte. Mas en el fondo aparece una concomitancia profunda entre Sócrates y Eurípides, que todo el

mundo percibía y que a tanta distancia en el tiempo nos sirve para ver cómo lo mismo uno que otro son ya personas que se ambientan en la disolución de la vieja Atenas [94]. Lo mismo el poeta que el filósofo fueron maltratados por sus contemporáneos y sufrieron los golpes de los poetas de la comedia antigua; las siguientes generaciones de atenienses iban a preferir entre todos los poetas al mismo Eurípides, que había tenido que emigrar, y a considerar a Sócrates como el fundador de la filosofía ática, el que había dado a Atenas el cetro filosófico de que en último término, convertida en ciudad universitaria, vivía.

Sócrates, nacido como hemos visto en los tiempos de la pentecontaetía, todavía testigo del siglo de Pericles y de la guerra del Peloponeso, tuvo una conciencia muy vaga de la decadencia; pero Platón, que ya vio sólo desastres y que intentó desarraigarse de Atenas, palpó la decadencia misma en un terreno mucho más visible y más triste que en los primeros excesos del uso de la razón. En Platón hallamos muy clara la nostalgia de una época con vida auténtica y fuerte, frente al desorden borroso. Ya en la bajada de la vertiente, cuando Sócrates había pasado ya, el filósofo veía bien claro [95] que el arte nuevo y romántico era un síntoma de cuán lejos estaba la época en que no se podían mezclar los distintos géneros de música y de canto, cuando no había aún aparecido la «agreste siringa», ni la muchedumbre se había entusiasmado con vocear y aplaudir, ni juzgaba en arte la mayoría, ni era aún llegada la hora en que los poetas se hubieran adueñado de la anormalidad y hubiesen llegado a ser poetas no de norma, sino de naturaleza, ignorantes de las leyes del arte, dionisíacos, pánicos, mezclando unos con otros los géneros, sin atender a la norma, sino al gusto, del que han hecho juez único.

Esta descripción es muy reveladora. Vemos al más genial de los discípulos persiguiendo a la disolución, resistiéndola enérgicamente y oponiéndosele donde la hallaba, ya en Heráclito, ya en la música; lamentando la lejanía del bello tiempo pasado, en que había canto regulado, apolíneos *no-*

*moi,* canto de cítara y no de pánica flauta, y reglas fijas. No había en aquel tiempo, dice[96], desarreglados gritos, ni las gentes aplaudían estos excesos, ni se oían embriagadoras ovaciones.

Después de la ruptura de los diques, por la obra de la razón, fue como un desbordamiento, paradójicamente, de todo lo irracional. Comenzó —y Platón piensa sin duda en Eurípides y en el ditirambo y la música moderna— una especie de romanticismo; aparecieron poetas y músicos que se dejaban llevar de su natural o que buscaban en sí mismos la satisfacción a necesidades sentimentales nuevas, pero que desconocían lo ajustado al arte y lo normado y regular; se lanzaron a lo báquico y se entregaban al puro placer de los sentidos, mezclando los báquicos trenos con los himnos apolíneos, y los cerebrales peanes con los sensuales ditirambos, rebajando la severa serenidad de la cítara a imitar los bárbaros, locos o dolorosos, aires de la flauta.

En este romanticismo, en esta música, no creían que hubiera necesidad de ninguna norma justa, y hacían juez al gusto personal y arbitrario. Contra todo esto había estado Sócrates, y Platón, al que tocó vivir en época ya plenamente blanda y decadente, se horrorizaba hasta el punto de decir, y hoy vemos con cuánta razón, que cualquier cambio en la música preludia una verdadera revolución[97].

Pues de un arte romántico deducía Platón[98] terribles consecuencias: la resistencia a los poderes del Estado, el desatender al padre y la madre y a los mayores, el buscar librarse de las leyes y de toda la religación hacia los dioses... En todas estas opiniones del viejo ateniense, en quien Platón simboliza el genio de la ciudad coronada de violetas, seguimos toda la fidelidad de Sócrates a este genio, oscuramente maternal y profundo, en el que las líneas racionales y claras están logradas a fuerza de empeño y dándose cuenta, con una clarividencia admirable, de cuán peligrosas y disolventes son.

Todo progreso racional es endiablado. Despierta fuerzas mal condicionadas y maneja recursos que una vez desenca-

denados no son fáciles de sujetar. Sócrates se daba cuenta de lo que ahora nos parece tan evidente, y vacilaba. Esta es la historia de su vida. Nace aún en plena salud, gozando de la plenitud vital, con una razón apenas despierta, entre hombres que apenas son individuos. Y se da cuenta de que fuera de Atenas ha despertado la razón, la vida espontánea empieza a disminuirse y empobrecerse, los hombres empiezan a pensar más y a crear menos, a dejar secar sus raíces.

Y el hallarse en plena perfección de los tiempos le produjo a Sócrates un sentimiento de horror, un horror irónico y sin beatería ninguna, pero que engendra en él como reacción el afán de oponerse, de crear una devoción contraria, una actitud religiosa renovada.

Lejos todavía del racionalismo pleno, de la poesía y el arte artificiosos, Sócrates hubiera querido parar el mundo en ese momento único de la víspera de la plenitud. ¡Era como querer que todo el año fuera junio, con mies verde, pero ya granada!

Así estaba él, Sócrates, en Atenas, con la mies de las verdades racionales conquistadas, pero aún verde, con la humedad fecunda de la gleba. Mientras tanto, las espigas de Jonia se habían adelantado, y estaban ya doradas de ateísmo, listas para la siega implacable.

Sería un error creer que Sócrates, en su conciencia de depositario de unas verdades muy delicadas, se opuso tenazmente a todo trato con los representantes de las verdades nuevas. Quizá las nuevas ideas no habían destruido tanto como Platón las anatematiza violentamente; quizá Sócrates se asomaba con gusto a las ventanas que daban al cielo negro y abisal.

Muy reveladoras son a este respecto sus relaciones con Damón, discípulo de Agatocles, y que indudablemente está en la línea de los músicos severos que sirven de puente entre la vieja música regulada y la música romántica del ditirambo. Incluso se decía que era un sofista disfrazado de músico para influir en Pericles. Y como músico había sido un teórico muy profundo.

Se nos dice que Sócrates tuvo alguna relación con Damón[99], y por la edad no pudo ser discípulo en los años juveniles, sino oyente y conversador en los tiempos de madurez. En Damón trataría Sócrates de cerca a uno de los espíritus nuevos y revolucionarios, uno de los partidarios de Pericles y de la democracia, de los que apresuraban la desaparición de la vieja Atenas. Un artista tan convencido de la significación moral de la música, tan seguro de los secretos resortes que la música mueve en el alma de los hombres, no cabe duda que se había puesto al servicio, con todo su mágico poder, de las ideas racionales, de las ideas de los constructores del Partenón. La proximidad de Anaxágoras nos dice bastante bien cuál debía ser la música de este hombre, sin embargo amigo de Sócrates, que, si creemos a Platón[100], le recomendó a Nicias como maestro de música para su hijo.

Ejemplo vivo estas relaciones de Sócrates con los representantes de la ilustración de que el hombre es mucho más preso de su tiempo de lo que él piensa y quiere. A pesar del genio, a Sócrates le fue imposible resistir a su tiempo. En él se ve muy claramente cómo un hombre es, a la vez que un prisionero de su época, libre. Y así resume en su persona las enseñanzas jonias de Arquelao y la tradición aún tan poco racionalizada de Atenas. Y, sin embargo, no es que viva como un ateniense de los tiempos pasados, sino que, conociendo lo anterior y viviendo conforme a su tiempo, conserva intactas raíces muy remotas. La clave de esta situación de Sócrates se llama precisamente Atenas, como ya en otro lugar decimos.

Estas remotas raíces, que toman forma muy paradójica, son verdades vulgares y heredadas. En lo que resultan paradójicas es únicamente en su conciliación con el ejercicio racional, con la conquista de las verdades exteriores. Vulgaridades, verdades populares, como, por ejemplo, la fe en la inmortalidad que predicada por las religiones de misterios era una verdad corrientemente aceptada, se convertía en Sócrates en fundamento de teorías, de concepciones ra-

cionales tratadas con lógica, en fundamentaciones morales de un valor universal. Lo genial de Sócrates está en la racionalización de lo tradicional y en la conciliación de lo racional con la tradición, sin separación entre un campo y otro, en una integridad de vida de que solo un viviente de apariencia vulgar y de perfecta acomodación al ambiente podía ser capaz.

Hay toda una cara desesperante de Sócrates, aquella en la que aparece siempre fuera de las cosas vitales, separado, alejado. Y desde ese tribunal, racional ante todo, juzga, juzga continuamente y sin compasión. Las citas que hace de Homero las somete a análisis o las trae a cuenta con restricciones... Esto le haría insoportable a los demás [101], a pesar de que el racionalismo de Sócrates contaba con las raíces tradicionales, mientras que la inconsciencia de quienes podían escandalizarse al oír a Sócrates cada vez perdía sus raíces más.

Pues el viejo Sócrates se encuentra con que en los últimos decenios del siglo V había corrido por Atenas como una epidemia de peligrosa curiosidad. Así se nos cuenta [102] de aquel Téages, que tenía la pasión «noble y peligrosa» de ser sabio. Muchachos de su edad llegaban de la ciudad y le hablaban de ideas nuevas. Téages empezó a buscar un guía y a querer pagarse un profesor, un sofista que le enseñara las asombrosas verdades nuevas, cuya conquista ocupaba la razón recién despierta. Su padre, el buen Demódoco, intenta disuadir a Téages de su intento, temiendo no se eche a perder. Mas cuando ya cede y se dispone a conducirle a un sofista, se le ocurre pedir consejo a Sócrates.

Era evidente para Sócrates que el destino llamaba a las generaciones de los finales del siglo V hacia el uso de la razón. Allí estaban los sofistas y filósofos jonios para enseñar a los jóvenes atenienses este uso. Y Sócrates estaba también allí, generalmente, para darse cuenta de los riesgos, para buscar una salida sorprendente para que la mies conservara más tiempo su frescura, esa que le llegaba irracionalmente desde las recónditas raíces del pasado. Preci-

samente Sócrates se dio cuenta por anticipado de que la filosofía no debe ser la muerte de la vieja religión ni ha de aspirar a sustituirla [103].

Y con esto mismo conseguía que la razón fuera usada con un escrúpulo y un rigor desconocido antes, pues no se perdía en el delirio de la utilidad inmediata, sino que el puro afán de verdad estaba espoleado por las más vitales virtudes. Gracias a ello, la rectitud socrática tiene un rigor nuevo, y logra que el saber se oriente hacia la zona del *noein* en vez de quedarse superficialmente en el *legein,* según ha hecho notar acertadamente Zubiri [104].

# Capítulo VII

# LA EDUCACION DEL HOMBRE

> People always seem to imagine that being educated means being sophisticated.
>
> ALDOUS HUXLEY: *Those barren leaves,* part. I, chapter V.

Se ha hablado más de una vez de la educación en las edades heroicas. Los héroes homéricos, se nos ha dicho [1], tienen un ideal educativo, y Fénix, o bien Atena cuando aconseja al joven Telémaco, son como los maestros de esa educación. Mas si nos detenemos a examinar las cosas, lo característico de los jóvenes de la epopeya, lo que les hace más admirables, envidiables, sorprendentes, divinos, es su espontaneidad, su vigor no falsificado ni estorbado ni comprimido.

Pues el fondo mismo de la civilización —tomando esta palabra en todo el valor peyorativo que es a veces necesario— consiste precisamente en que se consiga educar a los hombres; es decir, intervenir en los abismos del ser humano donde están los resortes de la acción. La educación es poco menos artificial que el injerto, y hace dar al hombre frutos distintos de los originarios —aunque no entremos para empezar en el problema de valorar la educación, ni de creerla tan ventajosa como suele ser el injerto.

En este sentido, los héroes homéricos no eran gente educada, aunque se hable de su ideal de *paideia* y de unas ciertas normas de conducta que se consideraban impuestas y obligatorias. Al error de ver ya en los tiempos épicos una educación al modo de la que más tarde filósofos y sofistas daban, no es cosa moderna, ni mucho menos. Ya los antiguos escritores, imbuidos en un ideal educador, se entusiasmaron proyectando su ideal en los héroes homéricos: los sofistas [2] presentaban a Neoptólemo como educado por Néstor, según todas las reglas de la educación civilizada. Eurípides, tan «moderno» y entusiasta de las enseñanzas de la filosofía y la sofística, falsifica de manera semejante la antigua vida homérica, y presenta a los héroes como formados de una educación. Así el fogoso Aquiles, tan violento, espontáneo y generoso, habla en la escena [3] como educado, y por consiguiente mesurado y poco espontáneo:

razonablemente, los tales mortales saben
vivir rectamente la vida con deliberación.
Hay veces que es agradable no ser demasiado prudente,
y otras que es útil tener un buen consejo.
Yo, que me eduqué en casa de un piadosísimo varón,
Quirón, he *aprendido* a ser sincero.

De tal manera se imaginaban los contemporáneos de Sócrates que el viejo ímpetu ya en la época homérica podía haber cedido al domino de las fórmulas enseñadas, y que la fuerte y espontánea vitalidad que nos admira y llena de gozo contemplando a los héroes había sido desde el principio ahogada por la educación, forzosamente formalista y formularia.

Cuando entra gente nueva en la historia, si traen alguna virginidad y una sana barbarie que rejuvenezca el ambiente, se nota un retroceso en la educación. Así ha de entenderse en su valor más profundo aquella idea que un rey bárbaro tenía de que a sus hijas sí se les daría educación, pero no a sus hijos, pues quien ha temblado ante un maestro no

puede ser un guerrero con toda la necesaria violencia intacta [4].

Las decadencias, por el contrario, consisten en un progreso de la educación tal, que llega a domar los instintos. Un hombre educado es un hombre reprimido, falsificado. Y a la larga —todo es cuestión de generaciones—, estéril.

Que la civilización y el progreso reprimen y matan los instintos y tienden a reducir al hombre a la pobreza y esterilidad, lo prueba la extrañeza con que leemos los extraordinarios ayunos de los antiguos anacoretas, hoy seguramente no tan necesarios; mal comprendemos hoy aquel extremo heroico que se cuenta de antiguos penitentes, que abrazaban mujeres hechas de nieve [5]. Estamos demasiado civilizados para poseer tal ardor, y nuestro ambiente está demasiado atacado de la esterilidad civilizada. Hay una inexplicable variación a lo largo del tiempo, y si se nos permite una metáfora, el problema de ciertas épocas consistirá en talar la selva virgen de los instintos ineducados, mientras que en otros tiempos, como el nuestro, el daño de una educación demasiado prolongada y coercitiva obligará en cambio a una faena de repoblación forestal.

Sócrates se jacta de ser un educador [6]. ¿Era él el primero en esta línea? De ninguna manera. En cuanto hubo filósofos, y aun antes, se levantó esta preocupación educativa. Los pitagóricos especialmente parecen preocupados con el tema. Y, aun aparte de los filósofos, habíase ido desarrollando en los más oscuros siglos de la historia de Grecia un afán educativo. Las leyes de Licurgo se preocupaban de reglamentar la educación, y en Atenas, aparte de las admoniciones educadoras de Solón [7], el tirano Hiparco había sido un educador con importar, según la tradición, la poesía homérica y haber invitado a Anacreonte y Simónides a venir a Atenas, pues quería «mejorar, educar» [8] a los atenienses; y al mismo fin tendían las inscripciones en verso que había hecho poner en los mojones de los campos. Pero esta educación tradicional está muy lejos de bastar en la época de Sócrates.

Ya antes un hombre genial, Temístocles[9], había manifestado su desvío por la parte que podríamos llamar formativa y estética de la educación ateniense, y despreciaba tocar la lira o afinar el arpa, mientras que se inclinaba exclusivamente en favor de lo práctico y útil. Este ímpetu crítico y revolucionario del genial fundador del imperialismo ateniense lo perdió bien pronto la democracia.

Pues había en las zonas más conservadoras, reaccionarias y religiosas un profundo escepticismo frente a la educación, y así dice el verso de Teognis[10]:

> pero con la enseñanza
> jamás se hará del malo un hombre bueno.

Si los héroes homéricos eran en verdad espontáneos y libres de la molestia de la educación, había de ser el antihomérico Pitágoras el que postulase un sentido educativo, deformador. Cosa seguida fielmente por la secta pitagórica era la prescripción del maestro, que establecía la reflexión al recomendar a sus discípulos de cada día, al volver a casa, hicieran examen de conciencia[11]. ¿Se concibe nada más antihomérico? La filosofía orientada hacia la ética eliminaba toda espontaneidad. A Pitágoras se le consideraba tan preocupado por este problema, que se le atribuían[12] tres escritos: junto a uno que se ocupa de la física y otro del gobierno de las ciudades, un tercero estaba dedicado a la educación.

Tan amplio era por otra parte el concepto de la educación, que Pitágoras lo extendió[13] hasta comprender el régimen alimenticio. Se le atribuía al sabio de Samos la invención de que se prepararan los atletas con un régimen de carne, en lugar del viejo sistema religioso, que establecía una alimentación a base de higos secos y queso fresco y cereales. Así entraba en la misma vida un régimen racional contra un régimen tradicional y fundado en principios religiosos. De esta manera, la educación se convierte en contradictoria, no solo de la espontaneidad del mundo heroico,

sino también de las normas muchas veces irracionales que emanan del mundo religioso.

A poco que se continuase por este camino, el racionalismo que la educación postula inmediatamente, contribuiría a la disolución, y llegaría demasiado lejos. El pitagórico Xenófilo, que vivió en el siglo III antes de Cristo, como le hubiesen preguntado [14] de qué manera ha de ser educado el niño, respondió que haciéndole ciudadano de la ciudad que tuviera mejores leyes.

Respuesta verdaderamente de desarraigado y de hombre de colonia, al que no solo no liga ningún cordón umbilical a la ciudad maternal, a la metrópoli, sino que pone por encima del hecho real del nacimiento la estirpe y el genio del lugar, la fidelidad a un tipo de ideal político, que si se cumplía podía hacer olvidar esas tremendas condiciones que ligan al hombre al suelo.

Otros filósofos, además de los pitagóricos, sintieron fe y entusiasmo por la educación. A Heráclito [15] se le atribuye una sentencia que, aunque no muy bien atestiguada, demuestra este entusiasmo: «la educación es como un segundo sol para los ilustrados». Los sofistas también tenían la educación no solo por cosa fundamental, sino por finalidad de su vida. En la época de Sócrates, que conoció todos estos antecedentes y vino detrás de ellos, no cabe duda que el ambiente estaba lleno de preocupación educativa. Demócrito, Antifón, Gorgias, Pródico y otros contemporáneos hacen de la educación un ideal.

En el siglo V, como una moda más de las que llegaban de las colonias, la necesidad de educación era sentida con unanimidad. El joven Téages [16] sabe las letras, la cítara, la lucha, pero siente que es necesario saber algo más. El *Laques* platónico se inicia con la preocupación de unos padres atenienses acerca del porvenir de sus hijos, continuadores de estirpes aristocráticas, donde vemos cómo era generalmente sentida la necesidad de educación.

La gente chapada a la antigua no dejaba de ver un grave peligro en este general afán de conocimientos. El padre de

Téages [17] es precisamente el ejemplo del labrador ático que va a entregar, lleno de recelo, su hijo a los educadores.

Si no era verdadera sed de saber lo que movía a los hombres, un contagio general venía a espolearlos, presentándoles atractivamente las ventajas prácticas de la educación. Este es el espejuelo que atrae a la escuela de Sócrates al ignorante e ingenuo labrador ático de las *Nubes* aristofánicas. Necesita de la sabiduría para salir de apuros: la ciencia para él es la ciencia de no pagar. Todo puede lograrse con la mágica llave del saber.

A esta necesidad de conocimiento atendían los sofistas, y la razón de su éxito está en que precisamente ofrecían el saber práctico, el que sirve para triunfar en la vida. Y aparece como característico de la educación socrática [18] la hombría de bien del maestro, las cualidades morales que le adornan. Pero más brillante y atractiva aparecía la educación sofística, y un escritor [19] tiene la ironía de presentar a Sócrates remitiendo modestamente al que aspira a ser su discípulo hacia los famosos y brillantes sofistas, en los cuales el despego colonial frente a todo lo heredado les daba una soltura mayor.

Protágoras se confiesa [20], como cosa consustancial, sofista y educador conjuntamente. La educación para él es [21] como un mejoramiento continuo, y no sin vanagloria consideraba que se ascendían grados en este mejoramiento a cada conversación que con él se tenía.

El sofista Antifón dice [22] abiertamente que lo primero de cuanto tienen los hombres es la educación, pues es como la siembra que predice la cosecha y lo que una vez plantado en el corazón humano florecerá toda la vida.

Antifón precisamente [23] vio en la sumisión el principio de todo orden social y de toda tradición humana. La educación era para él como la depositaria de la cultura humana. Bien que lo que Antifón entendía por educación era algo muy amplio [24], extendido a la convivencia en el sentido más general, no solo a esa educación que obligaba a los hombres a la obediencia.

Ya más arriba[25] expusimos cómo Hipias trasladaba míticamente la educación a los tiempos homéricos.

La preocupación reflexiva y opuesta a la espontaneidad del héroe épico empezó muy pronto, y con esto se franqueó definitivamente la salida del paraíso homérico. Sócrates, como veremos, exageró genialmente —pero con incomprendidas precauciones— esta separación del paraíso perdido, al que no se puede nunca volver una vez que se ha salido de él.

Sócrates estaba en un ambiente que creía mágicamente en la educación, e incluso se cuenta de él[26] que su fe educadora era tan grande que la creía capaz de corregir la misma fealdad del rostro, y por ello recomendaba a los jóvenes que no dejaran de mirarse al espejo, si eran hermosos, para mantenerse dignos de serlo; si feos, para corregir la fealdad con la educación.

Pues en verdad, lo que fue Sócrates —y de aquí la íntima paradoja de su vida— es un gran educador de hombres[27], y su mayor alegría era la entrega confiada del educado. El, que no quiso recibir los esclavos que le ofrecía Cármides[28], aceptó en cambio la entrega de Esquines como discípulo, el cual le dijo[29]:

—Pobre soy, nada tengo; me entrego a ti.

Y le respondió:

—¿Y qué mejor podrías darme?

Por eso continuamente se rodea de amigos, les adoctrina y busca su amistad[30].

—Lo mejor es esta amistad —dijo una vez a cierto sofista[31]—, y según otros disfrutan con un buen caballo o un perro o un ave rara, yo gozo con mis buenos amigos. Y me gusta coger los tesoros que a veces dejaron los antiguos en sus escritos y leerlos y explicarlos en lecturas a mis amigos. Porque —concluyó— en lo que yo disfruto es en llevar a mis amigos a la perfección. —Y sus amigos no deseaban otra cosa. Así vemos[32] al socrático Critón decir que le preocupa más la educación de sus hijos que el resto de su destino. Más, por ejemplo, que el matrimonio o los

bienes de fortuna. El ambiente que reclama la educación era general[33]. Y muy pronto tendió la educación nueva a fijarse también en un patrón dado[34].

Se ve que la idea inicial que Sócrates tenía de la educación no era muy diferente de la de los sofistas, si bien los fines eran otros. Pues no era un fin práctico el de la educación socrática, ni ofrecía a sus amigos utilidad tan inmediata y sorprendente como los sofistas. Pero coincidía con ellos en creer indispensable la educación: así decía[35] que los que se creen de mejor natural necesitan de la educación, del mismo modo que los mejores caballos, que tienen demasiada sangre, tienen que ser domados muy jóvenes. Pues precisamente en esta comparación se nos descubre la esencia antiheroica de la educación, que consiste en domar, restar ímpetus. Se cree que la distinción entre lo bueno y lo malo sólo se podrá lograr mediante el conocimiento reflexivo.

Como los sofistas, Sócrates tenía afán pedagógico. De su enseñanza deducía todo. Y parece que había en él esa deformación profesional del que no ve más que desde su oficio. Juzgaba los naturales buenos por la facilidad con que aprendían, especialmente[36] con que pretendían servirse de los hombres y de las cosas humanas, a administrar una casa y una ciudad... Es posible que sea verdad esta manera de juzgar a Sócrates, pues ella explicaría su equivocación recibiendo como discípulos a Alcibíades y Critias, que tan caro había de costarle.

Tampoco es muy diferente del carácter de la educación sofística la superioridad que tiene para Sócrates la enseñanza oral sobre el estudio de los libros. Eutidemo[37] había leído muchos escritos de poetas y de los más famosos sofistas. De ello estaba sobre manera orgulloso, y se creía superior a todos los jóvenes de su edad, y tenía además una fe excesiva en su capacidad y elocuencia. Sócrates aprovechó la primera ocasión para señalar en presencia del hermoso mancebo Eutidemo que lo mismo para aprender cualquier oficio que para dirigir una ciudad era necesaria

la doctrina de los maestros mejores; en lo cual se ve un rasgo directo, inmediato, de la vocación de Sócrates. Ponía en ridículo el autodidactismo orgulloso, la ciencia aprendida en libros. Sócrates veía en los libros —él, no escritor, sino predicador— un enemigo peligroso, que daría al saber demasiada certeza y favorecería el aislamiento, la ciencia aprendida en un rincón y, por consiguiente, el envanecimiento y el orgullo solitario. En el afán de oponerse a este peligro, incluso se negaba a sí mismo y exageraba su propia ignorancia.

Los tradicionalistas, las gentes que en Atenas miran con desconfianza a los sofistas y su instrucción, engañados por este parecido externo, acusan a Sócrates de descarriar a los jóvenes y de apartarlos de la sana opinión de los padres.

En la acusación [38], Meleto le dijo:

—Les sorbes el seso, y los hijos te hacen más caso a ti que a los padres.

A lo que Sócrates contesta con perfecta lógica:

—Reconozco que los hijos me hacen más caso a mí que a los padres, pero sólo en las cosas de la educación, en las que entiendo más que los padres. Es como en medicina: ¿no obedecen en las cosas de la salud más al médico que al padre? Pues igual sucede conmigo.

A lo que Meleto replica con venerable rutina, no ajena del todo al socratismo, y descubriendo la paradoja viva que era el maestro:

—Pero, en realidad, la costumbre, lo conveniente, es distinto, y lo que hay que guardar es la costumbre—. El sagrado νόμος, la ley y el uso de la ciudad se le volvía aquí a Sócrates en contra de manera abierta.

Pues lo que estos tradicionales y antisofistas extrañaban era la autonomía que en Sócrates había logrado la educación, que se convertía en única propiedad del hombre, lo único que en definitiva le confería la individualidad, la personalidad. Socrático es evidentemente lo que dice Platón [39] de que lo único que lleva el alma como viático al otro mundo es su educación y su crianza; esto es —inter-

preta Platón, introduciendo sin duda elementos de las religiones místicas— lo que la salva o la condena.

Con esto (aunque no llegara tan allá como Platón), Sócrates invertía el modo de juzgar de los atenienses. Aquí está, como veremos, la raíz de su orientación hacia la ética, el fondo de su innovación en la marcha de la filosofía. Pues no hay que olvidar que de Sócrates arranca la línea ética en la filosofía, de la cual la especulación helénica, genialmente lanzada por él en esta dirección, ya no podría salirse nunca.

Ya no es sólo que, como los sofistas, sobreponga la educación a los instintos, y doblegue con la disciplina hasta el alma de los héroes homéricos, sino que, dando un paso más allá, se supera el ingenuo entusiasmo de los sofistas por el poder y la riqueza, y aquí Sócrates preludia el inhumano desprecio, a que iba a llegar la filosofía en seguida, de todas las cosas hermosas y tentadoras. La filosofía acentúa su caracterización exterior, y Sócrates, *el descalzo, el pálido* Sócrates, como le llama la comedia, se convierte en el modelo de desprecio de los mantos diversos y demás elegancias corporales que no fuesen lo absolutamente necesario [40]. La posteridad no se equivocaba en general al atribuirle, en prefiguración de los excesos ulteriores a que los filósofos se entregarían, unos versos ultrafilosóficos [41] en que se supone despreciaba lo que brilla a los ojos y atrae el amor de los sentidos: la plata y la púrpura, que hubieran enloquecido la ingenua y natural codicia del héroe homérico. En Sócrates colocaban los filósofos posteriores el modelo de la renunciación, y así pusieron en sus labios el dicho, a la vista de la infinita variedad de cosas que se vendían:

—¡Cuánto es lo que no necesito! [42]

Pero no creamos ni un momento que sea todo esto que se cuenta de Sócrates sólo invención tardía. Las historietas son sin duda mentirosas; pero tienen esa profunda verdad histórica y poética que caracteriza a las anécdotas griegas. Y lo que en estos cuentecillos hay que notar es que aparece ya en ellos esa línea de renunciaciones y de vejez de la

filosofía ética. En Sócrates ya la vida no codicia libremente. Se reprime. El germen de todos los absurdos de estoicos y cínicos y epicúreos se encuentra ya en él [43]: resiste al frío y al calor y por eso ya no necesita ropa, se aguanta el hambre y la sed; su mejor salsa es el hambre, y la sed le hace sabrosa el agua clara [44]. Está acostumbrado a resistir a todo, y así puede jactarse de que él sería el mejor soldado, el mejor sitiado, el más resistente. Y Sócrates se olvida de que el mejor soldado de la época heroica es Aquiles, que nada tiene de asceta ni de renunciador. Así en Sócrates se manifiesta la educación reducida, ordenada, que sirve de modelo a la decadencia.

Esta tendencia a la educación era consecuencia, como veremos, de una vuelta sobre la vida misma, una reflexión, que Sócrates fue el primero en expresar [45]. Hacer la vida objeto de meditación y examen era un cambio hacia lo enfermizo y lo débil, pues, como se suele decir, sólo se nota el sitio que ocupa el estómago cuando se empieza a padecer de él. Filosofar sobre la conducta era introducir una cosa perturbadora y peligrosa en la vida misma. Quizá no sea del todo casual, como observa un biógrafo [46], que fuera el primer filósofo que inventó el filosofar sobre la vida, el primero en sufrir pena de muerte ante un tribunal.

La educación es cosa de los sofistas y de los filósofos ilustrados; pero la originalidad de Sócrates está en orientarla no hacia lo exterior ni hacia las cosas prácticas, sino hacia la vida misma, hacia la propia conducta.

Platón, conforme a su manera de hacer histórica la representación ideal de Sócrates, señala esta dirección superior que Sócrates daba a la educación. Los más altos personajes de Atenas, el general Nicias; Melesias, hijo del político conservador Tucídides; Lisímaco, el hijo de Arístides el justo; el general Laques, le ruegan a Sócrates que eduque a sus hijos; Sócrates contesta [47] que la educación en realidad no es cosa sólo para niños, y que él mismo y los mejores atenienses que le hacen el honor de escucharle necesitan de maestro.

La oposición entre Sócrates y los sofistas la marca Platón de la misma manera arquetípica con las lamentaciones de un ateniense, que quiere aprender y acude a los sofistas, pero instintivamente siente que en la educación sofística hay algo que le repugna y que le hace aparecer odiosa la idea de volverse él mismo un sofista [48].

Sócrates estaba tan seguro de la necesidad de educación y se sentía tan lleno de deberes misionales, que Platón [49] hace a alguien interpelar a Sócrates y echarle en cara que habla como un dios desde la tramoya del teatro, y en tono solemne grita: «¿Adónde vais, humanos? No os dais cuenta de que hacéis lo contrario de lo que debéis, y os ocupáis del dinero, y no buscáis para vuestros hijos maestros de justicia, ni os preocupáis de reformar la educación.»

Pues lo esencial, la novedad que Sócrates trae, es la preocupación moral [50], la sumisión de la educación a la ética. Y no le basta la vaga moral que admitían los sofistas como base de la educación, según los cuales [51] las enseñanzas, correcciones, lectura de poetas, música, gimnasia, todo servía para dar una especie de templanza o armonía moral, sino que exigía una disciplina nueva. «Mejor es castigar el alma de uno mismo, que no la indisciplina» [52]. Hay que contrariar los deseos del alma mientras esta sea mala, insensata, indisciplinada, injusta, impía [53].

Y esto no ya sólo como una preparación para la vida ni con vistas a la utilización práctica, sino convirtiéndolo en modo de vida y creando así la forma superior de vida, aquella que consiste en el ejercicio de la justicia y demás virtudes [54]. En este sentido es en el que Sócrates dice [55] que no hay consejo mejor que el que se toma sobre educación.

No sería Sócrates fiel a sí mismo si no comprendiera la educación en relación estrecha con las leyes de la ciudad. Y no solo de la ciudad ideal, conforme a cuyas leyes han de ser educados los ciudadanos para que cumplan bien [56], sino en la ciudad real, en su propia Atenas: son las leyes mismas, emanadas de los órganos por los que el pueblo expresa

su voluntad, las que hacen buenos a los ciudadanos, las que dan la norma para su educación [57].

Las viejas costumbres ya no les parecían a los formados por la nueva cultura racional suficientes para la educación [58]. El hombre que sabe educar puede contraponerse a todas estas viejas costumbres y leyes. Y aquí está, como en los demás aspectos de la obra de Sócrates, el drama: la oposición entre la herencia del hombre, las raíces que le dan fecundidad y fuerza, y la elevación intelectual. El equilibrio se rompe luego, y la oposición total al pasado la tenemos muy clara en la conocida reprobación de Homero en la ciudad ideal de Platón [59].

¿Hasta qué punto la educación podía llegar a los resortes mismos de la vida humana? ¿Hasta dónde se puede intervenir en la conducta de uno mismo y de un semejante? Sócrates fue el primero en plantear como cuestión, que duraría ya mientras hubo un pensamiento helénico, la duda de si la perfección moral es comunicable o no; o, dicho en otros términos, si se puede enseñar la virtud. En el banquete jenofontíaco [60], a propósito de una conversación sobre perfumes que se supone habida en casa del rico Calias, Sócrates se remonta a esta cuestión moral, y tomando pie en el verso de Teognis [61] que dice:

> Aprende de los buenos cosas buenas, que si a los malos
> te juntas, hasta la cordura que tienes perderás.

sostiene que el mejor perfume que se le puede comunicar a uno es el de la perfección moral, el de la buena educación.

Antístenes [62], al plantearse esta cuestión de la educación, aprovecha la ocasión para molestar a Sócrates, preguntándole:

—Y tú, que crees que se puede educar a las mujeres, ¿por qué no educas a tu Xantipa y sigues disfrutando de la mujer más áspera de cuantas fueron, son y serán?

A lo que, sonriendo amargamente, el maestro repuso:

—Porque veo que los que aspiran a buenos jinetes buscan los caballos difíciles, y no los fáciles. Y como yo quiero saber manejar y tratar a los humanos, tengo una mujer tal, que si la soporto, bien podré aguantar a todo el mundo.

A continuación[63], una saltimbanqui atraviesa en el banquete, para distraer a los comensales, un arco lleno de cuchillos. Entonces Sócrates sacó partido del espectáculo de la mujer disparada valientemente a una peligrosa maniobra, e insistió en el mismo problema moral. Y así dedujo que el valor es enseñable porque una mujer llega a practicarlo. El valor (*uir-tus* ἀνδρεία) es cosa viril, y una mujer es evidente que, como indican las etimologías, no puede tenerlo como espontáneo, sino como adquirido.

Antístenes contesta con una broma: «¿Crees acaso que el dueño de esta bailarina podría enseñar a ser buenos soldados a los atenienses?»

Cuando, como hemos visto, hubo una crítica antisocrática, se extremó la leyenda de un Sócrates artesano y trabajador servil. Si se quería rebajar, como parece que les interesó en cierto momento a los peripatéticos, la importancia y la grandeza de Sócrates, había que acentuar que era «ineducado, ignorante, desenfrenado»[64]; había que insistir en que había sido cantero[65], e incluso Duris de Samos, un peripatético, discípulo de Teofrasto[66], le hace esclavo.

Precisamente porque Sócrates era el creador de la educación moral, el que no se ocupaba solamente de orientar al hombre hacia la consecución de unos modestos fines de habilidad y utilidad práctica, las rivalidades de las escuelas sin duda llevan a los peripatéticos a rebajarle y a hacer de él un ineducado, un hombre sin sentido innato de la perfección moral, un *bánausos,* un artesano sin capacidad para la «educación liberal». La leyenda de la esclavitud de Sócrates hubo de formarse precisamente en quienes forjaron el término de «libre» o «liberal» (ἐλευθέρα) para la educación en las ciencias, en las artes, en los medios sociales, en todo lo que constituía el ideal de perfección educativa en la Atenas de los siglos V y IV. A medida que se

alejan de Aristóteles, los peripatéticos pretenden aumentar la grandeza de su maestro rebajando a sus precursores. Es en ellos donde se forma la leyenda de las querellas entre el Estagirita y Platón, y en ellos donde toman carta de naturaleza en la biografía de Sócrates toda clase de cuentos, según ya hemos visto.

No bastaría lo que hemos expuesto sobre la educación de Sócrates para situarnos debidamente con respecto a este asunto. No fue Sócrates el único en plantear el problema educativo en su tiempo. Ya dijimos que sus contemporáneos, los sofistas, y los más ilustrados de los filósofos, un Demócrito, por ejemplo, fueron los que cultivaron, con distintas orientaciones, desde luego, el problema de la educación. Lo que era para Sócrates un asunto de perfección personal, en los sofistas era más bien una cuestión de utilidad práctica o incluso de satisfacción de la vanidad, y en Demócrito un problema de liberación del hombre de todo terror religioso y de los azares de esta vida [67].

Y característico es también de Sócrates, que supo, en esto como en todo, tener en cuenta las barreras de la espontaneidad y no aspiró a llevar la reflexión y la intención adonde no se podía llegar con ellas sin hacer terribles y esterilizantes estragos.

Un examen de lo que sucedió después de Sócrates es muy instructivo y no podemos menos de entrar en él, aunque no sea sino con algunos ejemplos escogidos.

Critias llega a considerar parte de la educación [68], como comienzo de la misma, la gimnasia que hacen el padre y la madre del educando. En esto se entusiasma con la educación espartana, y es muy interesante notar que este espartanismo educativo lo comparte con otros discípulos socráticos, así Jenofonte [69], Antístenes, Platón.

No es este el lugar de exponer los delirios educativos a que Platón se entregó. Nos bastará para nuestro objeto con recoger varias muestras de racionalismo y de intervención en lo más delicado y tierno de la vida y los resortes humanos, y además tomados no de las obras políticamente más

optimistas y atrevidas del hijo de Aristón, sino de sus piadosas *Leyes*.

En ellas llegó [70] a querer evitar los estados de inconsciencia, a reducir el sueño al tiempo mínimo, a establecer la vela obligatoria para los gobernantes de su ciudad ideal. Pretendía así llegar con su educación a lo más oscuro —y fértil, según sabemos nosotros— del fondo humano para someterlo a la férrea y esterilizadora vigilancia racional.

En el mismo sentido racionalista hay que entender la observación platónica [71] de que el niño es el ser vivo más difícil de manejar, «porque no tiene lo bastantemente fuerte la facultad de discurrir» y porque en él dominan esas cosas divinas que son el capricho, la violencia y la falta de medida.

Platón exagera así la preocupación educativa de Sócrates. De este había aprendido el viejo ateniense que diserta en las *Leyes* [72], que es preciso pronunciarse contra el mundo espontáneo y natural de los instintos y codicias: contra la ira, el amor, la violencia, la ignorancia, la codicia, la cobardía, y además contra las tentaciones irresistibles y las concupiscencias que la riqueza, la belleza, el poder, despiertan en el hombre. De Sócrates arranca el reducir la política a una sola cosa, como hace el ateniense platónico: conocer la naturaleza y hábito de las almas [73] para manejarlas con esa ambición racional que ya hemos visto aparecer en Sócrates.

Ahora que esta preocupación normativa aumenta peligrosamente desde Sócrates a Platón. La vida queda en este reducida a esquemas demasiado lógicos, y así se habla de vida prudente y de vida indisciplinada; de moderación en los placeres, los dolores, las pasiones y los amores; de violencia en dolores y placeres, tensión y aguzamiento de amores y pasiones [74]. ¡Todo aparece ya, menos aquel espontáneo ideal de la vida homérica!

Pues la intervención en la educación llegaba en Platón hasta racionalizar los juegos infantiles [75] «para que fuesen verdaderos juegos y no resultase de ellos daño». Esa

intervención racional se fundaba en que una generación nueva es de por sí un hecho profundamente innovador, y Platón, preocupado con dar estabilidad a su Estado racionalizado, acudía a ese punto, como al resorte decisivo, para conseguir evitar el cambio.

De la misma manera le preocupa a Platón un severo y conservador ideal artístico [76].

Pues en cuanto se salía del sano instinto ateniense, con el que Sócrates había de ser respetuoso, se incurría en un afán de racionalización que podía paralizar y anquilosar la marcha de las cosas. Se comprende que más de una vez Platón pusiera por modelo no ya a Laconia solo, sino al mismo Egipto [77]. Si se llegaba a tal ideal de perfección como el que soñaba, ¿no era obvio el deseo de perpetuar de manera hierática, con oriental inmovilidad, un Estado tan racionalizado y sin posibles modificaciones?

Después, la educación se fue haciendo cada vez más sobrepuesta, más deformadora, más racional. El individuo puede tener la razón contra todos, y ¿por qué resignarse a no predominar? [78]. Por contraste con esta educación de la época tardía del helenismo, a partir especialmente del siglo III a. de C., resaltan de nuevo el equilibrio, el respeto, la piedad con que Sócrates educaba al hombre.

Aristóteles, educado en Atenas y cerca de Platón, hereda aún algo, a pesar de todo, de la medida ateniense y socrática en la educación. Pero exageraba, como era en él natural, el carácter puramente intelectualista.

Preguntado una vez el filósofo sobre en qué se diferencian los educados de los no educados, respondió que en lo que los vivos de los muertos [79], y decía también que en la bienandanza la educación es adorno y en la desgracia refugio, y que los padres que educan superan a los que meramente dan el ser, en cuanto unos dan la vida y otros el bien vivir.

El Estagirita sistematiza la educación, como todo lo demás. De tres cosas necesita esta, según él [80]: naturaleza, enseñanza, ejercicio. Y decía Aristóteles también [81] que las

raíces de la educación son amargas, pero el fruto es dulce.

Pero la expresión «hombre educado» (πεπαιδευμένος) se terminó por convertir en un término bastante trivial, y se aplicaba al que tenía los conocimientos corrientes en un hombre libre, con un dominio de las formas sociales. Mucho más modesto que el afán insaciable de conocimiento que abrasaba al Estagirita; pero, en cambio, concepto demasiado invadido por la retórica, por la filosofía más vulgar y frívola. Los peripatéticos hicieron un esfuerzo para mantener su afán de ciencia positiva en el área de la educación helénica, y es particularmente significativo, casi un símbololo, que aparezca precisamente en el aristotélico Teofrasto la pedagogía como doctrina [82].

Pero en vez de predominar este afán de ciencia, de saber puro y ambicioso, lo que llegó a ser la educación fue cosa muy distinta: una deformación del hombre, metido en un currículo de reducidísimo horizonte, una orientación retórica y practicista, que llevaba la intervención racional a los senos más profundos, fértiles y misteriosos de la persona humana.

Fue precisamente Epicuro, el más ateniense de los filósofos éticos, el que hubo de protestar, diciendo: «Huye, ¡oh feliz amigo!, de toda educación» [83].

El filósofo del Jardín buscaba, en su afán de hacer feliz al hombre, una salida de los barrotes racionalistas con que la filosofía iba cerrando el alma antigua.

Aunque la frase figura en un ramillete de opiniones ofensivas e insultos a Epicuro, podemos reconocer en ella una intención socrática contra los excesos y pedanterías de los filósofos profesionales. La frase es como un intento de abrir la puerta para que el pájaro pueda escaparse. Pues solo se podía ser feliz prescindiendo de la bota china que era la educación deformadora de los estoicos o los cínicos. Si Sócrates, en lugar de vivir en un momento de entusiasmo por la educación y de ilimitadas esperanzas en lo que por ella podía conseguirse, hubiera venido un siglo más

tarde, sin duda se hubiera inclinado como buen ateniense, creyente en la espontaneidad, a este parecer de Epicuro.

Deformación era el parecer de Diógenes, *que despreciaba* la educación tradicional: la música, la geometría, la astronomía [84], mientras que llamaba παιδεία a la educación filosófica y decía [85] que ella es «para los jóvenes, prudencia; para los viejos, consuelo; para los pobres, riqueza, y para los ricos, ornato». Sospechoso es el sustituir la formación tradicional por esta nueva educación cínica. Diógenes enseñó a unos pupilos que tuvo la equitación, la caza con perros, el atletismo no por el atletismo, sino para la salud; *a disparar con honda, dado y arco; trozos* de prosa y versos, máximas suyas, y lo que se llamaba «vida sencilla», que consistía en vestirse sin adornos, afeitarse y cortarse el pelo al rape, no usar manto e ir descalzo, hablar poco y andar por la calle muy sobre sí. Comprendía además esta educación el ser respetuoso con los padres y el recortar y limitar todo instinto [86].

No se cansará uno nunca de examinar cómo la educación desarticula todo esfuerzo decidido y voluntarioso en el pueblo griego. Con esta educación filosófica que propugnaba, el filósofo se desprendía de todo y emprendía el camino hacia no se sabe dónde [87]. No era esta la vieja educación que tuvo el héroe homérico, ni el ideal de ἀρετή que todavía en Teognis guía la vida.

*En esta educación no se reconocen iguales a uno mismo*, ni hay ya concepto de casta aristocrática con su norma de «nobleza obliga». El filósofo con su educación se sentía por encima de todo el mundo, capaz de elevar a los humanos, de conferirles una dignidad suprema y única. Podía reírse del mundo y sus vanidades —y sus realidades.

Y así la educación desarrolla un ideal de ascetismo sin objeto, como un sacrificio sin religión y sin premio. Esta educación desgarraba al hombre de su suelo natal y le enseñaba a desprenderse de todo. Una cínica desnudez quitaba todos los velos y miramientos y consideraciones. La religión, mientras estuvo viva, prefirió no desnudar las imágenes.

ni tampoco al hombre de los mil prejuicios y modos establecidos que no solo le rodean, sino que le sostienen.

Pero la filosofía posterior a Sócrates exageró todavía el entusiasmo por la educación, el delirio de una educación racional que desnudase al hombre de prejuicios, y ese ídolo educacional en el mismo Platón desvía la cultura antigua y la convierte en una mezcolanza horrible que nosotros rotulamos con la palabra artificial.

Más tarde, una filósofa que procedía del cinismo, Hiparquía [88], nos descubre la gran verdad en todo este proceso de racionalización y de fría fijación: cuando Teodoro el ateo le dijo que cómo había abandonado la rueca y el telar, ella respondió que el tiempo que hubiera gastado en la rueca había preferido dedicarlo a la educación. Y si se busca una caricatura de educación, de educación convertida en un ídolo exigente de sacrificios humanos, la de esta Hiparquía podía servir de modelo. La educación consistía para esta descendencia degenerada en perder el tiempo útil que las mujeres de antaño habían dedicado a la rueca, en una empresa la más esterilizadora e inútil.

En este punto de la educación, Sócrates fue guiado por dos cosas: el ambiente de su época, optimista y esperanzado ante este modo nuevo de intervenir en el alma de un semejante, y luego su fe, que comentamos en otro lugar, en que el conocimiento basta para llevar tras sí la acción, en que basta con demostrar una verdad moral para que, fatalmente, el que llega a verla, la siga.

Si Sócrates hubiera tenido la experiencia que da nacer después, no habría creído ni un momento en la educación. Esa contradicción que hallamos entre su fe en la educación y su respeto a todo lo espontáneo y heredado, se explica y resuelve sin más que pensar que para Sócrates la educación no era todavía esa tremenda intervención en lo más secreto del alma humana en que se convirtió muy pronto. Si hubiera llegado a verlo, es seguro que hubiera predicado, como Epicuro, la huida de tal deformador tormento.

# Capítulo VIII

# SOCRATES Y LOS SOFISTAS

> ...l'homme se corrompt par l'exercice de la raison et se purifie par l'ignorance.
>
> BALZAC: *La Peau de Chagrin,* I, XIV.

Con una cierta ironía dice Platón [1] que Sócrates se conformaba sólo con ser capaz de enseñar a los hombres lo que Gorgias de Leontinoi, Pródico de Ceos o Hipias de Elis. Pero Sócrates comienza por juzgarse a sí propio en condiciones de inferioridad no solo en comparación con estas primeras figuras, sino incluso si toma como referencia a Eueno de Paros, el maestro de los hijos de Calias [2]. Muchos son los testimonios de que Sócrates acepta lecciones al correr la conversación con cualquier sofista. Pero ante las agudezas sofísticas, que, por ejemplo, afirmaban que, como nadie puede decir lo que *no es,* nadie miente, afirmaba que estas sabidurías no las comprendía del todo, sino que las entreveía toscamente [3]. En conversación con los sofistas, se halla ignorante [4] y sin seguridad; en una palabra, frente a la habilidad especializada y técnica confiesa que no tiene más arte que un hombre cualquiera [5]. Por lo mismo, no tiene inconveniente en remitir sus discípulos a los grandes sofistas, a Pródico, Gorgias o Polo [6].

Sócrates acepta, no sin alguna ironía, que, por ser más viejo, Protágoras sería más sabio que él, pues tenía la opinión vulgar de los antiguos de que siempre los pasados fueron más sabios [7]. Pero no solo por la edad reconocía el privilegio de un sofista: ante los hermanos sofistas Eutidemo y Dionisodoro tiene un amable e irónico respeto, y confiesa que no teme a su edad tomar lecciones de unos jóvenes [8]. Igualmente pide enseñanzas a Eutifrón, que no defiende sino las ideas más vulgares [9], con lo que vemos cómo se mezclan la humildad y la ironía. Así también se declara dispuesto a aprender de Trasímaco [10], y cuando este le exige dinero, y Sócrates confiesa no tenerlo, Glaucón dice que los amigos pagarán por él.

En realidad, Sócrates compartía la sorpresa y admiración de sus contemporáneos ante la sofística, capaz de aniquilar al hombre ignorante y de hacer un nuevo hombre sabio [11]. En el ambiente del siglo v, cuando hasta había nuevas y peligrosas invenciones en el arte de la cocina [12] y todo era sometido a las normas de la razón, es algo extraordinario la seguridad y orgullo de los sofistas, en un grado que nosotros somos demasiado viejos y demasiado poco ingenuos para imaginar: se creen sabios *a natiuitate* [13]. El saber era el único remedio en los peligros, el saber es lo que salva y lo que diferencia al salvador de los salvados [14].

El profesional de este saber es el sofista, que tiene un oficio comparable al del escultor o poeta [15]. Su intento era realmente sobrehumano, pues como el sofista Polo aparece afirmando en Platón, aspiraban a convertir el azar en destreza, a quedar por encima de los golpes de la fortuna [16].

Antes de amanecer llamaron un día a la puerta de Sócrates [17]. Golpean la puerta del maestro con un bastón. Le abren al que llama, que entra en el cuarto. Es un joven ateniense. No puede contener su impaciencia; despierta al maestro, y dice: «¡Ha venido Protágoras!»

La primera oposición entre Sócrates y los sofistas está en la actitud. Si los sofistas son petulantes, Sócrates tenía una humildad desconcertante, hasta declararse sinceramen-

te discípulo de cualquiera que le parecía había examinado con cuidado una cuestión [18].

Una pulcra rectitud guiará a Sócrates y será distintivo de sus discípulos. Todavía muchos años después de la muerte del maestro, Platón atacará [19] a los sofistas, «que pretenden dar leyes sobre todo» y que se meten a dar explicaciones acerca de la navegación y la medicina y lo demás, cuando no son ni médicos ni marineros ni nada, sino simples charlatanes, que además tienen el peligro de que corrompen la honrada inteligencia que hay en cada joven y los excitan a navegar o a curar no conforme a las leyes, sino a capricho, y encima de esto defienden en los pleitos al acusado que les paga. La sofística, mucha gente, como el héroe de las *Nubes*, creía que podía enseñar ese discurso maravilloso que sirve para no pagar. Sócrates echa en cara a Protágoras [20] la pretensión de hacer a cada hombre dueño de una ciencia no inferior a la de otro hombre o aun —*infandum!*— a la de cualquier dios. Al fin y al cabo, en Sócrates pervive la vieja sabiduría de Heráclito: las muchas habilidades no enseñan al alma [21]. El saber es otra cosa.

La sofística le parece a Sócrates un juego, porque trata de palabras que no ayudan a comprender nada las cosas: su dialéctica se asemeja a la acción de retirarle la silla a uno que se va a sentar, para hacer reír cuando cae al suelo [22]. El descubrimiento de la técnica de los sofistas había producido una sorpresa enorme: la gran habilidad dialéctica de Eutidemo y su hermano podían haberla adquirido en un año o dos [23]. Con este aprendizaje, los vemos actuar en la discusión lo mismo que cuando eran luchadores en la palestra: por tercera vez hacen besar el suelo a un joven interlocutor [24]; Sócrates ha de volar, para darle un poco de respiro, en socorro de este contra los hermanos, que eran unos verdaderos nuevos ricos de la sofística, llenos de petulancia y de alegría en su luna de miel con ella.

Sócrates tiene una actitud irónica ante los sofistas: si tanto pueden perder a los hombres como volverlos, de malos, buenos y prudentes, ya lo hayan inventado ellos, ya

aprendido de un corruptor, les permitiremos practicar este arte nuevo [25]. Los miramientos que tiene con Protágoras [26] en el diálogo platónico no dejan de ser insultantes.

Sócrates era humilde en contraste con los sofistas, y acaso su misma repugnancia ante la petulancia sofística le hizo más humilde. Cuando Hipias afirmaba [27] que jamás en Olimpia, donde se presentó vestido y adornado todo con obras de sus manos: manto, anillo, camafeo, frasco de perfume y cinturón, todo muy hábilmente hecho, después de retar a todo el mundo, se había encontrado con otro más sabio que él, Sócrates sonreía al oírlo, y la misma suficiencia de su sonrisa era la que le hacía más modesto e incapaz de hacerse semejantes ilusiones.

Lo mismo que Hipias, es petulante Dionisodoro [28], quien se jacta de saber construcción y guarnicionería, coser y remendar zapatos, el número de las estrellas y de las arenas... Era la ligereza del hombre que manejaba alegremente la noticia de mil cosas, la brillante dialéctica. A modo de alerta, Sócrates le pregunta: «Si sabes citar números maravillosos de las arenas y las estrellas, ¡sabrás cuántos dientes tiene tu hermano!»

Es evidente y está muy bien atestiguada la humildad de Sócrates ante los presuntuosos sofistas. Hasta el punto de que reconocía sin inconveniente que eran más sabios que él [29], y por costumbre ponía sin ningún prejuicio atención en lo que estos sabios decían, meditando y rumiando mucho lo que les oía.

«Yo soy —decía una vez [30]— muy pesado para interrogar a los sabios. Esta es la condición que me salva —añadía—, y estoy convencido de que no sé nada porque en todo opino al revés que vosotros, los que sabéis. Por eso pregunto siempre, y agradezco mucho que se me conteste.» Hubiera, pues, podido decir siempre a los sofistas: «Si vosotros sabéis responder a todo, yo sé preguntar» [31].

Pues no hay que fiarse demasiado de tantos distingos y precauciones. Sócrates gusta siempre de envolverse como en un manto. Su fingimiento de modestia era tan grande,

que no ya delante de un sofista hábil en la discusión, sino ante el rapsoda Ión, vanidoso como un pavo real, el maestro dice [32]: «Yo no digo más que las verdades más sencillas, las que dice un hombre vulgar; los sabios sois vosotros: los rapsodas, cómicos, recitadores y cantantes.»

Ya hemos visto la profunda raíz que tiene en Sócrates este afán de presentarse como un cualquiera, un ciudadano vulgar que en nada se distingue de los demás. Los sofistas, en cambio, hacen gala de despreciar al vulgo [33], que no siente por sí, sino que obedece y sigue a sus gobernantes. Aquí tenemos expresada la actitud socrática en su mayor paradoja. Le gusta no salirse de lo común, y por eso se opone a los sofistas: ante la habilidad de los sofistas, saca siempre su condición de hombre sencillo, alejado de toda complicación y artificio [34]. Pero esta modestia y limitación no son la modestia y limitación del hombre vulgar, pues para Sócrates la ignorancia es una verdadera enfermedad, a la que busca curación donde puede, incluso —¿por qué no?— acudiendo a un sofista [35].

La ironía no es, pues, en Sócrates una actitud exterior, sino que resulta como único procedimiento de superar la antinomia de que quien se jacta de no saber nada es precisamente el que no se conforma con el saber aparencial y brillante, puramente pragmático y sin ninguna exigencia.

La dialéctica socrática resultaba, en último término, mucho más exigente que la de los brillantes dialécticos, que sabían hacer triunfar el razonamiento débil sobre el fuerte. Pues a Sócrates, por encima de este manejo técnico de la argumentación, le interesaba un arte dialéctica que versase sobre las razones que corresponden a la realidad [36]. Los sofistas no se mueven en este terreno de las razones *reales,* sino que Sócrates los ve trasladando la habilidad dialéctica al terreno de las razones contradictorias consigo mismas (de las razones antilógicas), y gracias a esta despreocupación frente a la realidad pueden llegarse a creer sabios del todo, con la fatal consecuencia de que en sus manos nada queda sano ni seguro, sino todo confuso y en continuo vaivén.

Cuando un sofista se comporta sinceramente (si es que no hay una contradicción esencial entre ambos términos), al tropezarse con esta ambiciosa razón de Sócrates, que no se preocupa de ningún frívolo juego de la mente, sino de conquistar la realidad, siente que el suelo le falta, y así nos transmite un testimonio [37] la respuesta de Eutidemo ante los razonamientos de Sócrates: «¡Estoy a punto de no saber nada!»

El desconcierto se apodera de los sofistas en cuanto discuten con Sócrates: «¿Hablas sólo por hablar y decir una paradoja, o hablas de verdad?», dice Eutidemo [38]. Y Calicles [39]: «No sé de qué manera me parece que hablas, pero me pasa lo que a muchos: que no me fío de ti.» Y Teeteto [40]: «No sé si me dices lo que piensas, o si hablas por ver lo que digo.»

Quien llegaba ante Sócrates sintiéndose apto para triunfar en la vida, lleno de ciencia práctica y de fácil manejo, «recogido sobre sí mismo como una fiera dispuesta a arrastrarnos como su presa» [41], había de marcharse íntimamente empequeñecido, sin seguridad ante el agudísimo intelectualismo de Sócrates. Sinceramente, había de sentirse discípulo y seguidor.

Los orgullosos sofistas quedaban convencidos ante Sócrates de ser unos cándidos. Quienes hacían juegos de manos con su inteligencia se hallaban reducidos a ser unos niños. El modesto Sócrates, el ingenuo, el vulgar Sócrates, en realidad tenía unas exigencias intelectuales mucho mayores y no se conformaba con las vulgaridades, las ingenuidades y los modestos saberes prácticos que ponían tan vanos de su ciencia a los sofistas.

¿Qué eran los sofistas? La radical frivolidad de su menester no estaba tan clara en tiempo de Sócrates como lo estaba, una generación después, para Platón. Lo taumatúrgico de su profesión pudo al pronto hacer creíble que Sócrates viviera en el mismo ambiente. Tan cerca estuvo de ellos que sus discípulos tuvieron que señalar, que exage-

rar casi, la gravedad de sus discusiones con Gorgias, con Protágoras, con Hipias, con Antifón.

Y como frente a los sofistas se formó en Atenas al principio un círculo hostil, y todo el mundo tradicional señalaba su repugnancia por la racionalización que avanzaba despiadadamente, hubo que extremar la cautela y señalar las diferencias. Estas diferencias nos ayudan a definir a los sofistas.

En primer lugar los sofistas son codiciosos de dinero y se hacen pagar sus lecciones. Su arte consiste en ganar vendiendo discursos acerca de la virtud [42]. La ganancia es precisamente lo que diferencia a la sofística dentro de la erística, de la que es la especie utilitaria: es discusión y disputa, lucha y combate, con idea de lucro [43].

Sócrates sabe que el sofista no dejará de dar su enseñanza en cuanto le ofrezcan dinero [44]; si no, se guardará la sabiduría para él solo. A los hermanos sofistas que, como nuevos en el oficio, hablan incautamente, les recuerda con ironía que no deben hablar sino delante de quien les pague dinero [45]. Y bastante dinero, pues Sócrates encuentra a los sofistas demasiado caros [46].

Una segunda diferencia está en el afán profesional con que los sofistas procuran influir en los demás. Seguros de sí mismos, se atreven a buscar jóvenes en quienes modelar el alma. Sócrates, según Platón [47], siente horror ante la caza del alma: «el alma, lo que no confiaría ni a su propio padre ni a su hermano ni a ninguno de los amigos», eso es lo que se entrega al sofista.

Pero el sofista no espera a que vengan en su busca, sino que acosa como «cazador asalariado de los jóvenes y ricos» [48]. Sócrates le ve cazando en unas praderas abundantes en riquezas y en virtud [49]. Sofista es para los socráticos sinónimo de maestro de educación y virtud [50].

En tercer término, la diferencia entre Sócrates y los sofistas está en la ambición de lograr la verdad. Los socráticos dan mucha importancia a la frivolidad de los sofistas en su tarea. Falta de rigor [51], procedimientos de encantamiento y

prestidigitación para objetar y discutir [52], juego de conocimientos que no lleva a saber nada de las cosas [53]: todo eso son sus defectos. El sofista cultiva un arte de apariencias [54] y es un forjador de imágenes, «atleta en luchas de palabras» [55], y está dotado de una ciencia opinable y no verdadera [56], ciencia que *no descubre* nada; es la suya un arte engañosa, contraria, en términos técnicos, a las cosas del ser [57], no propia de los que saben, sino de los que imitan, y cree *saber* lo que solo *opina* [58].

Cuando un ingenuo dice que la sofística le parece la ciencia de las cosas sabias, el Sócrates platónico le pregunta a qué se refieren esas cosas sabias; es decir, que si el sofista enseña a hablar, ¿de qué enseña a hablar el sofista? [59] Sócrates sintió el vértigo de que hubiera una habilidad que pudiera hacer parecer lo malo bueno, y al contrario, y de que la verdad se convirtiera en una cuestión de utilidad, e incluso que las leyes de la ciudad se hicieran cosa de conveniencia, no de justicia [60]. En realidad, para el sofista «nada tiene importancia», y la sofística es en su último fondo «frivolidad intelectual» [61]. Así se escandaliza Sócrates de que los sofistas no vacilen en contradecirse a sí mismos delante de gente [62].

Sócrates busca la liberación de esta frivolidad acudiendo a la dialéctica, que en su mayor perfección, ya interiorizada, en Platón, llega a ser «el discurso que el alma lleva consigo misma acerca de lo que considera» [63], y por otra parte sintiendo el amor intelectual, el verdadero *eros,* que le hace despreciar «las ciencias felices y hermosas» de los sofistas, para dedicarse a la ciencia de las cosas amorosas [64], en el sentido que procuraremos esclarecer más adelante. Por otra parte, la modestia salva a Sócrates, y suyo es el principio de toda investigación y la base de la ciencia frente a la presunción de los sofistas: más vale lograr poco, pero bien, que mucho equivocándose [65].

El rigor intelectual constituye como una cuarta diferencia entre Sócrates y los sofistas. Aguza Sócrates su dialéctica, y por eso rechaza implacablemente la oratoria [66] y todo

el arte retórica [67]. Creer que el sumo valor es la persuasión, a la que Gorgias subordina todas las artes [68], hubiera comprometido el futuro de la filosofía, si no hubiera llegado Sócrates. La especulación se ve así libre de toda subordinación a la acción [69]. Y por lo mismo, depurada y elevada: Platón [70] ataca a los sofistas porque dejan la certeza reducida a la probabilidad, con lo que las mismas matemáticas se quedan sin base. Igualmente retrata a Sócrates oponiéndose con rigor a las conclusiones de Protágoras, que identifica apresuradamente los términos y llega a conclusiones diciendo: «si quieres» o «si te parece» [71]. Con este subjetivismo, Protágoras no le parece a Sócrates más sabio que un renacuajo [72], y además con la ridícula pretensión de enseñar; ¿cómo va a enseñar el que no tiene sino un saber subjetivo? [73]

Platón representa de modo simbólico la irónica seguridad de Sócrates cuando con su rigor y su exigencia considera que ha llegado a descubrir lo que muchos sabios han envejecido buscando [74]. Tal hallazgo era el premio al rigor de quien no había querido nunca desmentirse [75], aunque ponía por otra parte tan poco amor propio en sus afirmaciones, que prefería, en lugar de triunfar y vencer como los sofistas, más bien ser confundido que confundir a otro [76].

Si Sócrates ocupa merecidamente un puesto en la historia de la filosofía, es preciso que nos demos cuenta de que es sencillamente un problema de rigor intelectual el que resolvió, haciendo con ello posible la existencia de sus dos geniales continuadores. Platón y Aristóteles son a fin de cuentas el fruto de la prédica constante de Sócrates en favor de «lo permanente, lo general, lo reglado y normal» [77], lo mismo en la ética que en la más general ambición de conocimiento.

No sabemos si la filosofía presocrática era filosofía; pero los gérmenes que en ella hubiera corrían grave peligro de ser ahogados por la sofística, habilidad brillante, de inmediata utilidad y fácil cultivo. Fue la paradoja socrá-

tica lo que genialmente dio a la filosofía el impulso definitivo.

Con una modestia aparente sabía llevar las discusiones hasta un extremo paradójico, y con el armazón dialéctico más rígido llegaba a probar cosas tan absurdas como que es mejor el que peca voluntariamente que el que peca involuntariamente [78]. Y probado dialécticamente semejante disparate, Sócrates reconoce que tal vez esa deducción no es verdad. Y aquí aparece otra vez esa sospechosa humildad de Sócrates, que niega toda fe a los sofistas [79]: «Bien está que yo, un hombre vulgar, me haya equivocado y ande dudando; pero si vosotros los sabios dudáis también, entonces es tremendo que no nos quede ni la esperanza de poder acudir a vosotros para salir del error.»

En el impulso de su argumentación, Sócrates arrastra más de una vez a algún sofista. Así es inolvidable la escena en que Trasímaco suda y enrojece viéndose sin salida [80]. O aquella en que Protágoras, que sabe cómo las gasta el hijo de Sofronisco, se adelanta lleno de mal humor a sus críticas [81].

En realidad, es que lo que a Sócrates le interesaba era no una dialéctica palabrera y de picapleitos que se desentendiera del fondo de las cosas, sino que le aterraba el peligro de una dialéctica formal y vacía. Cuando Protágoras decía casi [82] que el alma no era más que una procesión de sensaciones y que todo es verdad, el sano instinto de Sócrates le hacía horrorizarse. Y frente a la brillante seguridad superficial era un hombre vulgar, con todo el sano horror que el hombre vulgar siente ante el indiferentismo. Las dos razones que se contraponen entre sí en todo asunto [83] eran en resumen un artilugio abogadesco, que no podía satisfacer a Sócrates.

El problema para él no era de distinguir entre unas cosas y otras, que era lo que hacían los sofistas, sino de medir el grado de verdad, de acercarse al fondo velado de las cosas [84].

La dialéctica de Sócrates no era en su base otra que la

de los sofistas. Protágoras podía parecer un precursor de la dialéctica de Sócrates [85]. Según una fina y maliciosa observación de Platón [86], Sócrates necesita sentir la satisfacción de que Protágoras confiese que le es inferior en la dialéctica. Al fin y al cabo, Sócrates vence a la sofística solo en cuanto la completa y perfecciona [87]. Pero lo radicalmente distinto era la finalidad a que Sócrates aplicaba la dialéctica. No era un juego frívolo, sino un método para conquistar ese misterio que es la verdad. La ciencia era otra cosa que la habilidad sofística y abogadesca [88]. Trasímaco puede permitirse reprender a Sócrates de poco preciso y le echa en cara que no distingue bien las palabras [89]. Mientras que otra vez Calicles se irrita y le dice [90]: «¿No te da vergüenza, Sócrates, ser a tu edad un cazador de palabras?» En el fondo, Sócrates no preguntaba por preguntar, sino que deseaba llegar a saber de verdad [91]. Todo el empuje científico que tuvo la filosofía griega durante dos generaciones, y el afán de ciencia que todavía se prolongó en el siglo III, provendrían de este riguroso planteamiento.

Hay un afán científico en el pensamiento griego del siglo V. No cabe negar que la ciencia es una invención de los filósofos jónicos. Y en cuanto a la posición científica de los sofistas, es significativo que frente a Sócrates movilice Platón [92] para defender las opiniones de Protágoras al geómetra Teodoro de Cirene. Pues el peligro que los sofistas representaban era el de apoderarse de la ciencia para manejarla con fines utilitarios, con la consiguiente pérdida de interés puro. Los sofistas se sentían incómodos ante la terrible facultad que tenía Sócrates de enredar los razonamientos y tomarlos por donde eran más inmanejables. Esos menudos análisis en los que el científico puede tener el honrado placer de perderse era lo que le gustaba a Sócrates, y no las generalizaciones cómodas, que pueden servir para vivir y triunfar.

Pero aparte esta actitud teórica radicalmente distinta, era la actitud práctica la que contraponía más violentamente a Sócrates y los sofistas. Un discípulo piadoso [93] dice que Só-

crates no era un sofista, pues nunca hizo ni dijo nada impío ni irreligioso. La crítica socrática se funda muy especialmente [94] en que los sofistas no orientan sobre las cosas divinas, llenan a la gente de dudas sobre las leyes y todas las instituciones de la ciudad, y sobre todo hacen creer a los jóvenes que son los más sabios de todos.

Y tan lejos fueron los discípulos apologistas en el afán de diferenciar a Sócrates de los sofistas, que acentuaron su separación de todos los problemas científicos, que no cabe duda le ocuparon durante cierto tiempo [95]. Hasta negaban que se hubiera metido a investigar eso que los sofistas llaman el mundo [96], ni tampoco a saber las leyes de las cosas celestes, y muchas veces había demostrado que son unos insensatos quienes de ellas se ocupan.

Hay evidente afán en estas negaciones de salvar la memoria del maestro, comprometida por las obras de los poetas cómicos y condenada en momentos azarosos bajo el nombre de una timorata superstición cuando las desgracias habían abrumado a la ciudad.

Sócrates estaba agobiado del mismo círculo hostil que rodeaba a los sofistas. En él y en sus discípulos hay una verdadera cautela pugnando en vano por diferenciarse de ellos: así se halla una y otra vez referencia a que no recibía dinero, no tenía ambición, etc. Sin embargo, era Sócrates la persona más adecuada para no hacer caso de los que de él se burlaban [97]. y bien filósofo era en esta impasibilidad.

Los sofistas pretendían por su parte valerse frente a Sócrates de sus virtudes prácticas y sus habilidades útiles. El verdadero filósofo aparece en el *Teeteto* [98] como ridículo y nada práctico, y el sofista Calicles echa en cara a Sócrates la virtud incivil, impolítica, de la filosofía [99], su insuficiencia, la necesidad de limitarla a una medida discreta, pues está bien para muchachos, no para hombres [100].

Como una orgullosa respuesta está la ambición platónica de que en su ciudad ideal sean los filósofos, llamados ahora

inútiles, los gobernantes y los curadores, encargados de hacer la felicidad de los hombres [101].

Sócrates había estudiado algo, poco o mucho, del mundo, no a la manera un tanto ligera y pragmática de los sofistas, sino conforme a las enseñanzas jónicas, y no fue por razones de piedad solo por las que abandonó estos estudios. A él, ateniense, como el físico Arquelao y el sofista Antifón, educado en la gran época del pacífico florecimiento que siguió a las guerras médicas, los problemas políticos y morales, la ética íntima que sostiene una sociedad en vida sana y espontánea, le apareció lo primordial, en cuanto su personalidad, de desarrollo no muy temprano, como hemos visto, tuvo conciencia suficiente de sí.

Y por eso concentró toda su atención no ya en problemas científicos, sino en qué es lo piadoso y lo impío, lo hermoso y lo feo, lo justo y lo injusto, la prudencia y la locura, el valor y la cobardía, la ciudad, el político y el gobierno de los humanos, y todas esas cosas, «cuyo conocimiento —dice un socrático [102]— hace al hombre perfecto, y cuya ignorancia reduce a los hombres a condición servil». En estas investigaciones había encontrado Sócrates su originalidad, y a ellas se dedicó con absoluta entrega, con conciencia de misión. Era la moral heredada la que aún era elevada a la categoría de cuestión científica [103].

Entonces es cuando se encontró más resueltamente enfrente de la sofística. Todavía en los escritos de la época central en la vida de Platón [104] aparece con horror una característica del sofista: la de sentirse orgullosamente capaz de cambiar el criterio de la ciudad sobre sus propias leyes.

Esto automáticamente privaría a la religión del fundamento mismo ritual y legalista que la impide evaporarse. Sócrates tenía que sentirse en profundo desacuerdo con semejante orgullo.

El espíritu ateniense reacciona con gran sensibilidad contra esta orgullosa ligereza de los sofistas, que aspiraban

nada menos que a purificar los conocimientos «librándolos de las opiniones recibidas que los estorban» [105].

Frente a la lucha sofística contra los perjuicios heredados, Sócrates aparece como defensor de la vieja moral. Su lema podría ser este acuerdo de especulación y de práctica, λόγῳ καὶ ἔργῳ [106], pero subordinando, al revés de los sofistas, la segunda a la primera.

Ya pudo ver Sócrates muy bien los excesos que la habilidad sofística podía justificar: como de manera ejemplar nos presenta Aristófanes, los hijos de quienes habían pedido a la sofística el discurso que sirve para no pagar, se fundaban en los argumentos de ella para poder pegar a su padre. Polo siente el goce de triunfar en la ciudad, de matar, confiscar, desterrar [107], y, con una brutal franqueza que Sócrates admira, Calicles pregona lo que tanta gente, desligada de la moral heredada, piensa sin atreverse a decirlo: que hay que satisfacer las pasiones y no subordinarse a nada [108].

Frente al duro pragmatismo del éxito, que sostienen los sofistas, Sócrates se inclina por la estimación moral al modo heredado. No hay mejor fondo para trazar la figura de Sócrates que el brutal afán de triunfo de los sofistas, y Platón supo muy bien lo que hacía el buscar artísticamente este contraste. La unidad de la doctrina y la vida caracteriza en este profundo sentido a Sócrates [109]. La vida de Sócrates no obedece a un programa, ni a una teoría o sistema: es ella misma una demostración.

Sócrates, que ha de ser comprendido siempre desde el espíritu de su ciudad, no estaba sin duda lejos de aquellos atenienses que quemaron en el ágora los escritos de Protágoras en que decía que no podía saber si los dioses existen o no, e incluso mandaron por el pregonero entregar sus ejemplares a los particulares que poseían el libro [110]. El petulante Eutidemo le reprocha a Sócrates [111] que es más atrasado de lo que conviene.

Las expulsiones de Anaxágoras y Diágoras vienen a la memoria. Pero aquí el pueblo ateniense sentía el vértigo

de un peligro mucho mayor y más concreto. No era el atrevimiento de un científico el que ponía en peligro la religión heredada, sino la fácil charlatanería de un sofista brillante. La gran paradoja de la vida de Sócrates, que en definitiva es la que pretendemos explicar en este libro, es que él se viera envuelto en una cuestión aparentemente comparable, jugando peligrosamente con ese fondo mismo de la religiosidad ateniense.

Tal vez cometemos un abuso cuando hablamos de sofística en general. Cada sofista está fuertemente caracterizado como individuo, y las teorías de cada uno de ellos son distintas, y aun opuestas. Pero frente a Sócrates se pueden confundir todos.

De modo simbólico, si Platón presenta a Protágoras elogiando a Sócrates, lo mismo que a Parménides [112], adivina en el diálogo correspondiente la inclinación del filósofo cuando era joven. De esta manera Platón relaciona a Sócrates con el más genial y primero de los sofistas.

El libro de Protágoras se llamaba *La Verdad o los destructores*. La verdad era para los sofistas como el vacío solar que los razonamientos destructores abrían en medio de la ciudad. Destruir era el resultado que se buscaba. Pero Sócrates no era de los que disfrutaban con el derribo.

Como ya veremos, si él fue a tocar también en las fibras sensibles de Atenas, y a pulsarlas con consecuencias más graves que nadie antes ni después, no fue por afán de crítica destructiva, sino por un anhelo de elevación, de depuración, de más alta religiosidad.

Si para Sócrates podía ser verdad el dicho de Protágoras de que «muchos son los impedimentos que alejan al hombre de conocer a los dioses» [113], ni «la dificultad del problema» ni «la brevedad de la vida humana» podían disuadirle de ocuparse del asunto. En vez de dejar de lado un problema difícil, hizo lo que no podía hacer un sofista: lo complicó más, como veremos; y de su vida

entera, ni una hora dejó de ser dedicada a la busca de estas verdades.

En la afirmación de Protágoras sobre la incognoscibilidad de los dioses, ya un jonio, Meliso, discípulo de Parménides, le acompañaba, más o menos por el mismo tiempo. Las últimas promociones de jonios se debían acercar cada vez más a los sofistas.

Sócrates se escandalizaba del gesto sofístico de sacar a la discusión en la plaza pública si los dioses existían o no, discusión que iba a domiciliarse en Atenas hasta el fin de la Antigüedad, y que con bastante agrio realismo ha representado Luciano en uno de sus diálogos [114]. Pues Sócrates criticaba el racionalismo sofístico de querer que el hombre discurra y no se fíe de la opinión previa, de esa opinión que no le sirve de nada a un geómetra, para quien el único instrumento de conocimiento es la demostración racional [115].

El pensamiento socrático, tan ambicioso como era, y con todo el rigor que se percibe en su dialéctica, vacila profundamente. Racionalista por una parte hasta superar a los racionalistas de profesión, apoyado por otra parte en una tradición viva, en una opinión firme y capaz de crear, como probaba la experiencia y la vida de todos los días. Sócrates no estableció nunca la primacía resuelta de la razón sobre la opinión ni al contrario. Es esa la clave del pensamiento socrático y la que le lleva al polo opuesto de los sofistas.

La famosa proposición de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas» [116], debió escandalizar a Sócrates. Platón toda su vida volvió sobre esta, y si una vez la ridiculiza por boca de Sócrates [117], otra es precisamente [118] en labios del viejo ateniense que en las *Leyes* representa las más arraigadas opiniones del propio Platón, las opiniones más atenienses y más socráticas, que en su vejez, desengañado de tantos sueños y tantas ambiciones racionalistas [119], le volvieron a brotar en el alma entre los olivares de la Academia, donde oímos que es Dios quien me-

jor puede servirnos como medida de todas las cosas, más que ningún otro hombre.

Esta es una respuesta conforme al espíritu socrático, frente a la falsa seguridad de los sofistas. La tradición, que tal vez a muchos les empezaría a parecer superficial ante las sutilezas y los fáciles análisis sofísticos, se llenó, gracias al espíritu socrático, de nuevas profundidades, o mejor dicho, dejó descubrir las viejas profundidades que la hacían tan superior a cuanto la razón humana puede inventar.

He procurado señalar la oposición entre Sócrates y la sofística en los temas más elevados, allí donde el contraste es tal vez menos chocante, pero más agudo y más separado *toto caelo*. Veamos ahora la oposición en lo más exterior, en el estilo de vida.

Jenofonte [120] nos ha presentado en un diálogo la radical oposición. «Sócrates —le dijo un día Antifón—, yo creía que la filosofía hacía feliz, así que lo que tú practicas, más me parece lo contrario. Comes y bebes mal y tienes un mismo y miserable manto para el verano y para el invierno. No vives elegante y libremente, y lo que yo creo que eres es maestro de mala suerte.»

El maestro se dio cuenta del reto: «Tú crees que yo vivo mal, pero fíjate: como no cobro dinero, hago lo que me parece sin que nadie me pueda exigir ni obligar, y como me conformo con poco, no necesito más. Mi salsa es el hambre, lo que da sabor al agua que bebo es mi sed. Porque tú ingenuamente crees que la molicie y lo caro es la felicidad, mientras que yo ya sé que lo divino es no necesitar nada. Yo no quiero necesitar de nada.»

De nuevo Antifón se atrevió a desafiar al maestro: «Admito que eres justo, pero lo que no eres es sabio. Regalas tu enseñanza y no la aprecias en su valor, y como no estimas en nada lo que te podría valer dinero, pues no eres nada sabio.»

Sócrates contesta a ese hábil abogado: «Yo creo que la sabiduría y la flor de la edad son por el estilo: si llamamos prostituido a quien vende la flor de su edad, ha-

brá que llamárselo también a quien vende la de su sabiduría. Y la gente les llama a los tales algo así: sofistas. Yo no quiero dinero —dice el maestro en un alarde de dialéctica sofística (porque lo sofístico para Sócrates es el manejar tal dialéctica por dinero, no en sí mismas estas argucias que los modernos llamamos sofísticas)—, sino amigos, y con dar mi ciencia gano amigos, con lo que no pierdo nada.»

El tema de la contraposición entre la codicia de los sofistas y el desinterés de Sócrates, que regala su ciencia (porque ya hemos visto que Sócrates no la consideraba suya, sino que la creía tan existente y tan real, tan estando ahí fuera, que le parecía que no tenía derecho a considerarla como su propiedad particular), es uno de los puntos en que los discípulos insisten para salvar la memoria de Sócrates. Era un argumento que estaba al alcance de cualquiera y que explicaba bien palpablemente la diferencia entre Sócrates y los sofistas. Ganar dinero era un tosco símbolo de la ciencia entendida pragmáticamente, como medio de lucrarse al momento, mientras que el saber por sí mismo, el saber como satisfacción del «apetito de saber» [121], es decir, como felicidad [122], era el fin único que Sócrates buscaba.

Los sofistas lo confesaban ingenuamente, y así Platón [123] presenta a uno que ante Sócrates se jacta de que es capaz de enseñar a los educados y de conseguir de ellos dinero, en premio por su enseñanza. Regalaba Sócrates, en cambio, su sabiduría con benevolencia y afabilidad [124], sin querer nunca cobrar nada, aunque había quienes, con un poco que de él sacaban, se enriquecían sentando cátedra.

Más de una vez hallamos a Sócrates ironizando contra los sofistas en este aspecto. ¡Es lástima —decía una vez [125]— que no haya oído yo a Pródico más que su lección de a dracma! Porque si le hubiera oído su lección de 50 dracmas, sabríamos ahora la verdad sobre la exactitud de los nombres [126].

Para comprender cuán distinta es la relación de Sócrates

con los sofistas si la comparamos con la que tiene la filosofía jonia, una consideración cronológica es muy importante: si Anaxágoras aparece en Atenas en los mediados del siglo, y Arquelao quizá era ya maestro de Sócrates en 452, en cambio los sofistas llegaron más tarde a Atenas, y además como representantes de una tendencia nueva, que carecía de la venerable tradición de que podían enorgullecerse los jonios. Protágoras, el más genial y filósofo de los sofistas, que tenía muchos puntos de contacto con los jonios, no debió llegar a Atenas antes de 431 [127], y en cuanto a Gorgias, el más brillante y de más positiva influencia sobre la oratoria y la prosa artística de la Antigüedad [128], sabemos que no llegó a Atenas sino en 427. Platón presenta a Sócrates enfrentado con Gorgias cuando tendría unos cuarenta años [129]. Evidentemente que ya antes había en Atenas una influencia sofística, pero se trataba de una cosa más bien exterior, chillona, que contradecía las íntimas simpatías y aficiones del pueblo ateniense. La penetración de la sofística en la literatura constituye uno de los capítulos más claros en la historia intelectual del siglo V. Ya desde tiempos de Protágoras la sofística viene a incorporarse, como la misma música y la gimnasia, a la educación griega [130].

Con ese carácter simbólico que tienen las anécdotas griegas —que tan difíciles son por eso mismo de valorar en cuanto documentos—, esta penetración de la sofística en la literatura está representada en el cuento de que Protágoras fuese precisamente a alojarse en casa de Eurípides cuando llegó a Atenas y comenzó a dar sus lecciones [131]. La gente se dio cuenta de que donde la sofística había triunfado era en el terreno del arte.

Las diferencias entre Sócrates y la sofística no están agotadas con lo dicho. El afán de verdad que no dejaba reposar a Sócrates, ni siquiera en sus más caras convenciones, le llevaba a ser exigente con la dialéctica, y a no dejarse deslumbrar por las brillantes fantasías y pirotecnias de la sofística: todavía Aristóteles [132] tiene que discutir en serio

las «antífasis» de Protágoras, según las cuales el mismo principio de identidad queda en el aire.

Y en cuanto a petulancia y honradez no hay sino comparar a Gorgias presentándose en el teatro de Atenas y diciendo a las gentes: «Preguntad» [133], y el eterno preguntar de Sócrates, dirigido como hemos intentado explicar, a la conquista de una verdad racional exterior que no puede menos de revelarse con un recto ejercicio de la facultad dialéctica.

Sócrates, ateniense, que había sin duda admirado la retórica de Pericles, y la noble oratoria de los viejos tiempos, no debió dejarse deslumbrar por la nueva retórica que Gorgias traía, aprendida de los famosos abogados sicilianos. Los tropos y las metáforas, alegorías e hipálages, catacresis e hipérbasis, anadiplosis y epanalepsis, apóstrofes y parisosis [134], figuras, antítesis e isocola, párisa y homoioteleuta [135], todo el arsenal retórico que desde él llega hasta que el romanticismo lo arruina, carecerían de prestigio para Sócrates, pues llegarían a sus oídos demasiado tarde, y solo quien disfruta en la edad escolar de semejante retícula para catalogar las impresiones literarias más exteriores y formalistas puede tomarlas en serio. Jenofonte [136] recoge una parodia de estilo gorgiástico muy verosímil en labios del maestro: «Si bebemos mucho —dice con una frase demasiado pomposa (y la pompa, desgraciadamente, es intraducible)— no seremos precisamente vencidos por el vino, mas llegaremos a estar juguetones por él convencidos.»

Gorgias iba en su fe en la oratoria hasta un punto que a nosotros, modernos, nos parece increíble; era para él poco menos que una magia, capaz de curar enfermedades, o cuando menos de ganar la voluntad del enfermo para que dejase al médico quemar, rajar o administrar una medicina [137].

Pero la oposición entre Gorgias y Sócrates había de resolverse más tarde y ya por escrito. Isócrates [138] atacaría el concepto platónico de la filosofía, y Platón desdeñosa-

mente negaría que fuese tal filosofía la prosa retórica, ática adaptación de las recetas artísticas de Gorgias, a que Isócrates dedicó íntegramente su larga existencia.

La misma oposición que Sócrates hizo al escepticismo que aparece más de una vez en los jonios la hallamos también en su lucha contra los sofistas. Proposiciones como la de los tres capítulos de Gorgias [139], en que negaba, 1.°, que el no ser exista, o bien, 2.°, que si existiese fuera comprensible para el hombre, o 3.°, que aun siendo comprensible resultase explicable y revelable, habían de resultarle inadmisibles a quien como Sócrates tenía una gran fe en las posibilidades de la razón humana.

Inagotables son las contradicciones entre los sofistas y Sócrates. Ya veremos cuál era la norma moral que guiaba a Sócrates, mientras que los sofistas tendían a fijar unas normas nuevas, o al menos a fundamentar las reglas de su ética de una manera nueva. Conocido es el mito que Pródico inventó sobre la educación de Hércules [140], en el cual la preocupación de una moral racional e inventada se sobrepone a toda tradición. Por otra parte, ya en Pródico hallamos la utilización de figuras mitológicas con un valor de modelo, en cierto sentido alegórico. Esta tendencia, de que abusaron el estoicismo y el cinismo, es sofística, y una de tantas cosas que en la filosofía posterior no proviene de la línea socrática que se suele suponer.

El racionalismo de Pródico, que además de reducir la mitología a una especie de fábula docente gracias a interpretaciones morales como la de su mito de Hércules en la encrucijada de los dos famosos y ya eternos caminos en toda instrucción moral, el ancho por el que le invita la Maldad y el difícil que le explica la Virtud, llegaba a la impiedad [141] de resolver los dioses en la proyección mítica de las cosas útiles y necesarias: el pan se habría así convertido en Deméter, el vino en Dioniso, el agua en Poseidón, etc. ¡Qué lejos de la piedad socrática, tan apegada a la realidad heredada! Y, sin embargo, de Pródico es de quien Sócrates se encuentra más cerca. No obstante que

era mayor y que estaba plenamente formado cuando le conoció, muchas veces se confiesa discípulo de Pródico [142], y parece que lo que aprendió de él fue precisamente el arte de distinguir palabras, en el sentido de una ingenua ciencia sinonímica.

El afán de novedad era excesivo. No les faltaba a los sofistas sentido histórico, y tenían desprecio por los siete sabios y por los filósofos arcaicos en general, a los que encontraban ridículos, como las estatuas dedálicas [143]. Este sentido de superación le hace a Hipias burlarse del propio Sócrates.

—¿Todavía —le dijo una vez [144]— sigues machacando lo mismo que te vi antaño?

—Sí —respondió Sócrates—, y no solo digo lo mismo, sino que sigo tratando de las mismas cosas. Quizá tú, que eres hombre de tantos saberes, nunca te repites.

—Claro —dice el sofista descubriendo la tendencia—: siempre me gusta decir cosas nuevas.

—¿Y de qué dices cosas nuevas? —replica Sócrates—. ¿De lo que sabes bien? ¿Es que si alguien te pregunta ahora, por ejemplo, cuántas letras tiene mi nombre, dirás una cosa nueva y distinta de lo que sobre ello dijiste antes? ¿Y en los números dirás cosa nueva cada vez que te pregunten cuántas son dos por cinco?

—Sobre esto —dijo Hipias— digo siempre lo mismo; pero aun sobre lo justo y lo injusto puedo decir más que tú —pues una observación de Sócrates sobre que se puede enseñar qué es lo justo había planteado la cuestión de la novedad. La discusión es importante para comparar la frivolidad con la honradez.

—¡Gran descubrimiento es el tuyo! —exclama Sócrates—: de una vez los jueces dejarán de opinar con divisiones, y las disensiones entre ciudadanos cesarán y las ciudades dejarán de hacerse la guerra por esos motivos de interpretaciones sobre lo justo. No puedo resignarme a separarme de ti sin que antes me instruyas sobre esto.

El sofista en este diálogo aparece muy versado en las

habilidades socráticas y actúa muy en guardia contra el método mayéutico.

—Dime primero qué es lo que entiendes tú por justo —le pide—, basta de esa costumbre que tienes de preguntar a los demás para dejarlos en ridículo y para no descubrirte tú nunca en lo que piensas y opinas.

Sócrates descubre sus ideas:

—Pues, amigo Hipias, ¿no te parece que yo continuamente estoy mostrando lo que entiendo por justo?

—¿Qué razones das?

—No es con razones, sino con obras. ¿No te parece que las obras son más evidentes que las buenas razones?

Hipias tiene que reconocer que lo importante son las obras. Y entonces Sócrates acude a su respeto a la moral normal, a las normas de la ciudad:

—Yo no he sido testigo falso, ni calumniador, ni causante de sedición ni de ninguna otra manera de injusticia.

—¡Te quieres escapar! —le grita el sofista—: ¿con decir esto crees que me creo que has expresado tu pensamiento?

Y entonces Sócrates, que no se conforma con que le atribuyan este concepto negativo de lo justo, procura exponer su doctrina de sumisión a las leyes, de vinculación a la ciudad. Sobre ello volveremos, pero queríamos ahora presentar el contraste entre la originalidad superficial de los sofistas y la originalidad profunda de Sócrates, hallada precisamente al borrar su individualidad.

Los sofistas, por otra parte, no eran demasiado finos en su argumentación. No solo se dejaban coger por Sócrates, que era mucho más exigente en la dialéctica, sino que buscaban una utilidad inmediata que les quitaba toda posibilidad de remontarse. Un sofista le dice a Sócrates que pierde el tiempo en sacarle a la dialéctica recortillos y virutas, sin ninguna utilidad práctica [145].

Frente al sofista demasiado seguro de sí mismo. Sócrates se queja de ser presa de una maldita fortuna, que le obliga a vivir insatisfecho y a debatirse en un continuo andar

errante y en vacilaciones. Irónicamente contrapone la felicidad del sofista que sabe lo que hay que hacer, con esa vacilación continua que es el tema de su vida [146].

El sofista aparece tranquilo, dispuesto a dejar para el día siguiente la caza de la verdad, mientras que Sócrates, presa de un ardiente deseo de saber, no es capaz de esperar [147] a que el sofista vuelva otro día con una magnífica solución pensada y lista.

Ese insaciable afán de autenticidad, de verdad, de fe profunda en que el hombre está hecho para lograr lo verdadero, es lo que da inquietud a la vida de Sócrates, y le hace aparecer como un eterno insatisfecho, como un inseguro de sí mismo, cuando precisamente tenía el imán más fuerte y seguro, que le sostenía inquieto y avizor como una aguja en el cuadrante.

Toda su vida se mantuvo en la mayor vigilancia y buscó el norte de la seguridad moral, de la verdad, a diferencia de los sofistas. Dejó para estos el nombre de sabio, pues «sabio es el que toma lo que a cualquiera le parece mal y consigue hacerlo parecer, y aun ser, bien» [148], y tomó para sí otro nombre, el de aficionado a la sabiduría, el de «filósofo».

Por lo demás, no inventó este nombre, que se usaba ya, según parece, entre pitagóricos [149] y que, quizá con algún precedente en el siglo VI, se extiende por todas partes en el V. Los mismos sofistas usaron sin escrúpulo de la palabra, y la misma vaguedad de su significación la convertía en presa tentadora para la ambición de retóricos universales como Isócrates. Pero si hay que hacer la historia del concepto de la filosofía, en cuanto se evita la confusión con la utilidad inmediata de ciertos saberes y ciertas actitudes brillantemente cultivadas, y en cuanto el saber mismo es manejado como instrumento muy delicado que puede afectar a la vida más honda del pueblo en que uno ha nacido, no puede negarse a Sócrates la cualidad de creador y definidor. Pues llenó de escrúpulos científicos y a la vez de sinceridad

moral, todo ese afán de saber que es el motor de la vida intelectual humana.

Él mismo se niega facilidad improvisadora para salir de cualquier manera ante una dificultad [150], y con más o menos ironía reconoce al sofista que él sabe más y mejor que él mismo; Sócrates [151] diríase que aparentemente envidia en los sofistas la facilidad en presentarse «bien vestido, bien calzado, estimado por su sabiduría entre todos los griegos» [152], mientras que él vacila, no resuelve brillantemente por sí, y es incapaz de pronunciar un discurso con todas las riquezas y pompas que se gastan en la oratoria los sofistas.

Terminaremos la contraposición entre Sócrates y los sofistas, tocando un punto decisivo: el de las relaciones que uno y otros se proponen con la ciudad patria. Ya hemos visto que los jonios se desligaban y se convertían en viajeros apátridas, sin duda ello en relación con la ruina política de Jonia en los años de alrededor del 500. Los sofistas no se desligaban en general, pero en sus relaciones con la *polis*, su madre, distaban mucho de la veneración y el arraigo que distinguían a Sócrates.

El discurso de Trasímaco sobre la gobernación de Atenas nos puede servir muy bien de piedra de toque. Comienza [153] declarando que le hubiera gustado vivir en el tiempo antiguo, cuando los jóvenes no tenían nada que decir, y los viejos se bastaban para llevar la ciudad perfectamente. Pero lo grave —añade— es que las desgracias no son ahora tanto culpa de los dioses o de la fortuna cuanto de los gobernantes, y en tal caso, o insensible o pacientísimo será aquel que deje venir sobre sí las culpas ajenas sin poner mano en lo posible para evitarlas. Echa de menos la concordia y el orden antiguos, y encuentra que en Atenas, al contrario que en otros sitios, el desorden enloquece a la gente, y las desgracias, en lugar de ser una llamada a la cordura, precipitan en el abismo de la desesperación y la discordia. En consecuencia, después de todos estos preámbulos, Trasímaco se lanzaba, según parece, a una crítica de

la constitución, la que encontraba demasiado sencilla, y como una «simple propiedad de todos los ciudadanos», que podía interpretarse para el momento presente sin más que consultar a los viejos y los antiguos...

¡Como si fuera cuestión de una interpretación abogadesca esa trama íntima que forma la constitución profunda e intangible de un pueblo! Sócrates, como Trasímaco, vive en una Atenas sacudida por todas las dificultades políticas, en un momento de ruinosa crisis, que terminaría con la posición preponderante de Atenas en la política griega durante el siglo v. Mientras que el sofista extranjero propone remedios y cree que es fácil salir a la tribuna y darlos, el ateniense Sócrates no querrá en ningún momento tomar una actitud política ni dar un solo consejo. Su devoción a la norma interior de la ciudad le libra de todo afán de contraponerse como individuo a su *polis* patria. Él vive todavía, suceda lo que suceda en su tiempo, como en esos felices siglos en que los viejos han llevado con toda rectitud la ciudad, y los ciudadanos no han tenido preocupaciones personales ni angustias a solas por la suerte de la comunidad política.

Por eso mismo, para Sócrates no tendrían sentido ninguno las desmesuradas afirmaciones del mismo Trasímaco, cuando inicia la discusión de la *República* platónica [154] afirmando que en fin de cuentas la justicia no existe sino como conveniencia del más fuerte, como imposición del que domina.

Y, sin embargo de la diferencia que oponía el modo de ser de Sócrates al de los sofistas, paradójicamente vino a caer sobre él la acusación de que enseñaba peligrosa elocuencia, la que es capaz de hacer de lo blanco negro y de lo negro blanco. Ya en la época de las *Nubes,* cuando Sócrates estaba en los cuarenta y cinco años de su edad, es precisamente buscando esta elocuencia por lo que el héroe de la comedia acude en busca del filósofo. Después este rumor enemigo no haría sino adensarse, cuando políticos como Alcibíades y Critias pasaban por haber aprendido de él más

de una de sus habilidades. Ese mismo viejo rumor era el que utilizaba, en el proceso final, el acusador que presentó a Sócrates como enseñador a los hijos de la irreverencia contra los padres [155].

Pues la confusión de Sócrates con los sofistas es ya antigua, desde los mismos tiempos de las *Nubes* por lo menos [156]. Un historiador del siglo IV, Androtión [157], confunde bajo el nombre de sofistas a los siete sabios y, como Rousseau, añade a Sócrates mismo en la lista.

Los socráticos vacilaron en dar a la palabra sofista un mal sentido. Platón a veces la toma como un elogio [158], y hasta supone que fue Zeus, nada menos, el fundador de la educación sofística [159].

Jenofonte igualmente suele llamar sofista como un insulto, y, sin embargo, un «sofista» sostiene doctrina auténticamente socrática en un pasaje de la *Ciropedia* [160], mientras que el *Cinegético* [161] ataca en sentido socrático a los sofistas.

Para Aristóteles lo que afirma el sofista es «puro acaso», «fugaz coincidencia» [162]. En conjunto usa Aristóteles la palabra con un matiz peyorativo.

La gente conocía suficientemente a los sofistas como para pensar que Sócrates no podía ser distinto de ellos, y su eterno preguntar lo interpretaban como mera ignorancia (la cual no les parecía gran cosa) o como una manera de dejar entrever lo que sabía y reservaba para una enseñanza esotérica, abierta solo a los iniciados [163].

Pero que Sócrates se contraponía a los sofistas resulta bien claro de aquel pasaje platónico [164] en que después de una averiguación dialéctica sobre qué es el sofista, se llega a la definición de que los sofistas son una especie de mercaderes ambulantes de golosinas del alma.

Difícil es, desde nuestra época de saber especializado —es decir, de curiosidad tan recortada— comprender el éxito de los sofistas. Eran estos como una especie de nuevos ricos, de conquistadores ahítos de un botín inédito, y cuya utilidad parecía ilimitada; como magos y como reyes del

universo, pues la fuerza demoníaca del saber no se comprendía aún que tuviera fronteras. Y aparecían precisamente en un momento en el que la codicia de saber era extraordinaria. Platón [165] presenta a un joven discípulo de Sócrates llamado Hipócrates, irritadamente agraviado contra un sofista porque este se guarda para sí toda su sabiduría y no le hace partícipe de tan mágica llave. Sócrates irónicamente aconseja al joven que le pague lecciones, y entonces ya le irá el sofista cediendo parte del saber.

Pues frente a la seguridad con que los sofistas se movían en la superficie, Sócrates tenía como un vértigo al presentir la infinitud de la ciencia y la aptitud de la mente humana para ella, y así exclama modestamente una vez [166]: «Nunca comprendo qué es la ciencia: ¿Qué podemos decir sobre esto? ¿Qué decís? El que acierte será como nuestro rey.»

Como ejemplo de la conciencia más o menos clara que los de alrededor tenían de esta superioridad de Sócrates, Platón habla [167] de la vergüenza del joven Hipócrates cuando enrojece al hallarse ante el maestro expresándose con demasiado entusiasmo sobre la llegada de Protágoras a Atenas.

Después de los filósofos jónicos, eran un peligro estos sofistas tan útiles y prácticos, que podían haber desviado la marcha de la filosofía. En Atenas despertaba la fiebre del conocimiento, y se necesitaba quien señalase a este metas más altas que la «autarquía», el bastarse a sí mismo, que era lo que Hipias traía de Elis [168]. Un sofista que se jactaba de que servía para todo, lo mismo para embajador o juez que para mensajero [169], podía ser un modelo peligroso para una juventud que despertaba en Atenas a la vida individual y a la pasión de saber. No es lícito al historiador hacer preguntas de qué hubiera pasado si no hubiera sucedido esto o existido lo otro, pero en este caso sí que podemos atisbar que sin Sócrates todo hubiera cambiado: habríase perdido toda orientación sólida en filosofía, y quizá la ciencia habría degenerado en unos cuantos modestos saberes

prácticos y en retórica. Isócrates es una muestra de lo que podía haberse esperado, en vez de Platón y Aristóteles.

Pues los sofistas representaban una peligrosa novedad en muchas cosas: por ejemplo, gran parte de los siete sabios —al decir interesado de Platón [170]— se abstuvieron de intervenir en la política, mientras que los sofistas eran políticos; tampoco los últimos jonios eran políticos —¿y cómo iban a serlo si viajaban continuamente y se pasaban la vida como emigrados? Y en cuanto al manejo de las riquezas [171], los jonios, hasta Anaxágoras inclusive, se habían mostrado desinteresados, mientras que los sofistas eran hábiles en el manejo y la adquisición de verdaderas fortunas.

Pero si queremos buscar la diferencia entre Sócrates y los sofistas (y también el abismo que le separaba de los jonios), la clave de todo y la raíz del genio socrático están en el descubrimiento que él hizo (y que no manifestó en ninguna proposición, discurso, poema o símbolo, sino con su vida entera y su muerte) de que el hombre no nace libre, sino dentro de la historia, vinculado a una ciudad. Todo eso que rodea a un hombre, familia y sangre, religión y vecindad, todo eso que sin tendenciosidad ninguna podemos llamar la ciudad de sus padres, es lo que sitúa al hombre sobre una raíz. Solo el afán disolvente que más tarde aparece predicará que el hombre nace libre y aislado; cuando esta idea de que el hombre nace libre y suelto predomina, la cultura antigua entera se viene abajo.

Quizá era el momento en que con la individualización iba a dominar esta idea del átomo suelto, del individuo sin vincular y sin raíz. Sócrates entonces se dio cuenta de que el hombre nace en una ciudad y como heredero y consecuencia de una historia. Si queremos medir en qué se diferencia Sócrates de los sofistas es en esto en lo que hemos de pensar.

Una prueba tenemos en el caso de los sofistas de origen ateniense, verdaderos conquistados en la urbe misteriosa por estos extranjeros.

En Antifón toma la sofística un carácter especial. No en

vano era un ateniense el que se metía en cosas de viajeros salidos de ciudades coloniales. En primer lugar, Antifón actúa un tanto sacerdotalmente, y se dedica según los testimonios que tenemos [172] a observar milagros y a interpretar sueños. En verdad que desempeña tan augustas misiones con una frescura racionalista bien sofística, pues como le hubieran preguntado una vez qué es el arte de adivinar, respondió que «la conjetura de un hombre prudente» [173].

La geometría y la teoría de los principios, la física, la ética, fueron los campos donde este hombre dirigió su especulación. Pero no deja de ser un ateniense, y un ateniense casi contemporáneo de Sócrates, y seguramente la fortuna ha sido bastante razonable cuando lo que nos ha permitido recuperar es precisamente un fragmento extenso en que Antifón expone su doctrina de la justicia [174]. Contrapone, de acuerdo con la distinción corriente entre los sofistas, el derecho de la ciudad y el derecho fundado en la naturaleza, y señala que el primero es advenedizo, el segundo impuesto por la necesidad, convenido y no innato el primero, y no convenido el segundo. Si la justicia, como parece que dice Antifón, es no traspasar las leyes de la ciudad en que uno vive, virtud bien relativa y circunstancial es; no fundada en aquel respeto a las leyes de la ciudad que es guía de una conducta tan sincera y recta como la de Sócrates. Pues —continúa escribiendo Antifón— si alguien traspasa las leyes de la ciudad sin que los demás se den cuenta, ni vergüenza ni castigo caen sobre él, mientras que si violenta las leyes basadas en la naturaleza, da lo mismo que los hombres lo vean como que no, pues aunque todos lo vean, no aumenta esto su pena, ni la disminuye en nada que les pase inadvertido a los humanos. Es que las leyes de la ciudad se basan simplemente en la opinión, mientras que las de la naturaleza, en la verdad misma.

En poco estuvo que este sentido de las leyes de la ciudad no hubiera trivializado la preocupación política de Platón o la objetividad científica de Aristóteles. Pues en estos textos de Antifón lo que hay es un desprecio excesivo por

las leyes de la ciudad, en las cuales, como en un cimiento de arena, se apoya la justicia misma. «La mayoría de las cosas justas según la ley están en oposición a la naturaleza», así afirma Antifón, inclinándose abiertamente contra la ley y en favor de aquello que codician los ojos y demás sentidos, y la mente misma, pues la ley es la cadena y la natura la libertad.

Tan radical resultaba un sofista ateniense, como no podía menos, si se piensa que quien más arraigado está es precisamente el que con mayor violencia actúa cuando se desarraiga.

Antifón no reconocerá ninguna convención, y por eso inmediatamente se pone a vociferar contra las barreras sociales que separan las clases [175], o paradójicamente señala los inconvenientes prácticos que puede tener cosa tan moral como declarar un testigo la verdad [176]. Pues cuando le llegaba la hora de ser sofista, un ateniense lo era más que nadie, puesto que hallaba más cosas en sí mismo y a su alrededor contra las que reaccionar. Así se comprende mejor el mérito de Sócrates, pues fue debida a él la conservación de un espíritu ateniense que no se dejase arrastrar fácilmente por la frivolidad y el desarraigo sofísticos.

Antifón sentía la tentación de las cosas torpes y malas, y negaba que fuera prudente el que nunca la hubiese sentido, pues precisamente la moderación tiene que haberse probado en la tentación [177]. Sócrates en cambio no gustaba sin duda de jugar con fuego.

Estudio especial necesita un segundo sofista ateniense, en cierto modo discípulo de Sócrates, y que como veremos perjudicó la causa de Sócrates con su desdichada actuación política.

Critias es un aristócrata, un descendiente de Solón, lleno de repugnancia contra la democracia. Admiraba a la aristocracia doria, y se le acusa de haber incurrido en violencias oligárquicas, siguiendo el ejemplo de Tesalia. «Es absurdo —dice un biógrafo tardío [178]— que no imitara a Sócrates hijo de Sofronisco, con el que filosofó mucho, y que era el

hombre tenido como más sabio y justo de los de su tiempo, y que en cambio imitara a los tesalios, entre los que dominaba la arrogancia y el vino puro, y mientras bebían se dedicaban a la tiranía.»

Critias, efectivamente, en lugar de socratizar, parece que fue el más violento de los treinta tiranos, sin ninguna piedad para los santuarios ni para la vida de los hombres.

Hay en él un impulso revolucionario, que demostró en su juventud en Tesalia sublevando a las clases tributarias (*penestai*) contra los dominadores [179], lo mismo que luego exagera en Atenas los rasgos de tirano. Es un aristócrata que no se decide por nada, y cuya elegancia está en ser «un hombre vulgar entre los filósofos y un filósofo entre los hombres vulgares» [180]. Lo mismo coquetea con todos los géneros de la literatura, y escribe tragedias irrepresentables en las que verter sus preocupaciones irreligiosas.

En una de ellas, *Sísifo,* Critias exponía una atrevida teoría, verdaderamente tiránica, sobre el origen de los dioses [181]: después que la vida primitiva y salvaje fue reduciéndose a norma civilizada, y visto que las leyes servían para impedir la violencia, pero no los delitos que se hacen por engaño,

> entonces un hombre diestro y sabio
> les inventó a los hombres el temor a los dioses, para que
> los malos tuvieran miedo a algo si a escondidas
> hacían o decían o pensaban algo.
> Convencido de esto, pues, introdujo lo divino,
> que es un demon con vida inagotable,
> que con la mente oye, y ve, y comprende mucho,
> atendiendo a esto, y con divina naturaleza;
> capaz de oír cuanto los mortales dicen
> y de ver todo lo que hacen.
> Y si tú en silencio intentas algo malo,
> no les quedará ello oculto a los dioses, pues inteligencia
> grande tienen. Diciendo estas razones,
> introdujo la más agradable de las doctrinas
> envolviendo en la mentira la verdad.
> Dijo que los dioses habitaban allá donde
> más pudo sorprender con ello a los humanos,

de donde vio que les venían los terrores a los mortales
y los bienes para su miserable vida;
de allá, de la giratoria bóveda donde lo rayos
vio que estaban, y los horrendos estampidos
del trueno, y el edificio estrellado del cielo,
hermosa construcción del sabio artista el tiempo;
donde camina el incandescente pedrusco del astro solar
y de donde llega a la tierra la húmeda lluvia.
Puso alrededor de los hombres tales pavores,
mediante los cuales instaló con sus razones
a la divinidad en hermoso lugar,
y extinguió con las leyes la falta de ley.

Esta doctrina de Critias recogía las últimas consecuencias de jonios y de sofistas, y estaba ya al frente de toda la crítica de los antiguos frente a la religión tradicional. El lector de Lucrecio encuentra aquí preludiada la argumentación con que el doliente poeta latino creía poder aplacar su angustia y la de toda la humanidad. Pero Critias no tenía ningún sentido trágico, y se limitaba a explicar la «finalidad» política que la invención de los dioses tuvo según él.

La idea del paso de la vida primitiva a la vida civilizada era un tópico de la doctrina sofística, como también la de la aparición de las leyes. Originalidad tiene esta impía doctrina sobre la invención de los dioses como una especie de sancionadores de los secretos de la conciencia, donde el legislador no podía llegar. Pensando de este modo y juzgando que los dioses eran una mentira para encubrir una verdad política, se comprende que Critias no respetara nada sagrado. Y por si quedaba alguna duda de su respeto a la piedad popular, llama en estos versos al sol «masa brillante», usando la material expresión que los filósofos jonios, precisamente Anaxágoras, el expulsado de Atenas por esta denominación impía para una cosa tan divina.

Todo un desafío a la misteriosa piedad popular figura bien claro en estos versos. Quien así se opone a las creencias populares, arrostrando las iras de la religión ofendida; quien así ataca la fe secular, demuestra un temperamento

de tirano, que solo espera la ocasión para desatarse en violencia y racionalizar las mil cosas irracionales heredadas.

Critias no podía menos de perjudicar a Sócrates. Es verdad que su relación con el maestro fue únicamente para buscar la habilidad política, como si Sócrates hubiera sido nada más que un sofista; y que abandonó su enseñanza, lo mismo que su amigo Alcibíades, en cuanto creyeron que ya habían aprendido bastante [182].

Esto prueba que mucha gente, y de la que le rodeaba más de cerca, no había entendido a Sócrates, y no sabía distinguirle de los sofistas. Así estos discípulos que no habían acertado a distinguir el carácter no práctico de las enseñanzas socráticas, ni a percatarse de que la ciencia que Sócrates enseñaba no podía darse nunca por aprendida. La inseguridad y el problematismo eran cosas que repugnaban a los sofistas, gentes, al fin y al cabo, de las que se suele llamar prácticas.

Se necesitaba todo el arraigo que unía a Sócrates con Atenas para que hubiera un hombre que se opusiera a la corriente y salvara la ciencia de la prisión en que la encerraban hombres tan brillantes: Protágoras [183] llevaba tras sí a extranjeros lo mismo que Orfeo llevaba encantadas por su voz a gentes y aun fieras; el sabio geómetra Teodoro de Cirene no se atrevía, según su retrato en un diálogo de Platón [184], a tomar parte en una crítica contra el mismo Protágoras, y el propio Sócrates le respeta cuando difunto [185].

Los sofistas eran como una versión moderna y superior [186] de Homero, de Hesíodo, de Simónides, de los mayores poetas del pasado. Estos, lo mismo que los profetas y los vates y que el médico Heródico de Selimbria, no podían gloriarse de mejor título que de haber sido los prefiguradores y antecesores de los maravillosos hombres universales. Tanto asombro despertaron los sofistas en el mundo griego, que podía decirse que la mayoría de la gente había renunciado a juzgar por sí, y alababan cuanto era celebrado por los sofistas.

La independencia, el genio crítico de nuestro maestro,

lo tenemos probado en el miedo con que Platón [187] presenta al gran Hipias ante las sencillas interrupciones con que Sócrates corta sus bellos discursos, y parece como que se complace en mortificar la cómoda suficiencia sofística.

Ese temor que tenía Hipias es muy natural: era el problematismo de la ciencia, que venía a interrumpir el cómodo idilio de quienes se conformaban con la facilidad de unos conocimientos pragmáticos y de inmediata utilidad. Pero en ese problematismo estaba la posibilidad de una filosofía, mientras que la sofística hubiera detenido para siempre la marcha de la cultura antigua en la rutina de la retórica y la sabiduría práctica.

# Capítulo IX

# EL DEMONIO SOCRATICO

> Como angélica criatura
> capaz de todas las ciencias.
> ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...
> Un monstruo trae a sus plantas.
>
> CALDERÓN: *Las cadenas del demonio,* jorn. III y I.

Los demonios son en la religión helénica unos seres de contornos bastante imprecisos. Sólo cuando llegó el momento racional de establecer una jerarquía entre los seres divinos y semidivinos, los démones o demonios fueron situados en un lugar determinado.

El *daimon* empezó por ser el destino, o bien una divinidad cualquiera. También se llamaban *dáimones* divinidades inferiores, oscuras representaciones primitivas que penetraron en la religión helénica desde los pueblos preindoeuropeos del Egeo, seres que habían perdido tal vez su forma bestial o semihumana sin llegar a adquirir la plenamente antropomórfica.

El nombre *daimon* es griego, y podría significar «el que reparte» [1], con lo cual parece más probable que *daimon* fuera primero como una vaga personificación del destino [2], atra-

yendo por causa de esta misma imprecisión de la representación una serie de figuras mitológicas de escaso relieve individual, pero que significaban en conjunto una parte muy importante de la religiosidad.

Es *daimonion,* «demoníaco», para los griegos primitivos todo lo que, aún sin personalizar [3], tiene un carácter fatal, sobrehumano, lo que está arrebatado por una pasión que arrastra su razón, lo que actúa como vivo, pero con una fuerza que no obedece a leyes comprensibles, lo que lleva una desgracia o una fortuna imprevisible y que es de temer. Es *daimonios* el hombre que sabe de adivinación o, en general, que tiene habilidades sorprendentes [4]. El sentido de destino parece el dominante en la primitiva idea que los griegos designaron con el nombre de *daimon,* pero con este rótulo se designaron también seres extraños que pervivían en las creencias populares desde épocas muy remotas, todo un mundo sumergido, perseguido tal vez, pero tenazmente agarrado al alma popular, especialmente en las capas inferiores de la sociedad, cuyas figuras extrañas se nos aparecen en los hallazgos de la plástica minoica [5]. Y por otra parte, desde el Oriente llegaban concepciones demonológicas mucho más precisas y organizadas, que penetraban continuamente, y desde épocas seguramente más antiguas de lo que solemos suponer, en toda esta confusa zona de la mitología popular.

Destino es el sentido que corresponde a *daimon* en muchos pasajes de la literatura, pero también se llaman *daimon* fuerzas más o menos indeterminadas y en general superiores a la naturaleza. Incluso a veces en textos griegos vemos que los *dáimones* son verdaderos *daevas* de la mitología irania [6], y estos seres, que en la religión primitiva de los persas tuvieron tal importancia, que desde ella entraron en otras religiones o al menos contribuyeron a conformar figuras que aún no habían logrado relieve definitivo, debieron de influir en la concepción ulterior del *daimon.*

En tiempos de Sócrates no cabe duda que en la religión helénica el primitivo concepto de *daimon* estaba compli-

cado con todas estas ideas extrañas. Un contemporáneo, Polignoto, pintó, sin duda influido por doctrinas órficas, un demonio «que se come las carnes de los muertos y deja sólo los huesos... Su color es entre negro y azul, lo mismo que la mosca de la carne, enseña los dientes, y está sentado sobre una piel de lince» [7]. Una idea bastante abstracta había absorbido una porción de representaciones concretas del más vario origen. Para los que creen que siempre los hombres comienzan por la idea concreta para remontarse después al concepto abstracto, es este problema del *daimon* bastante difícil, pues a base del nombre parece que puede sostenerse lo contrario.

*Dáimones* son vagamente unos «seres superiores» [8] o también equivalen a «dioses» [9]; estos son «dadores de los bienes», esto es, distribuidores, y en este sentido, *dáimones,* conforme a la etimología.

La palabra *daimon* resultaba tan poco precisa, que bajo ella se pudieron reunir las más diversas realidades. En los testimonios socráticos la falta de precisión del concepto y su vaga sinonimia se percibe muy bien [10]. Para Platón, en su ingenioso etimologizar [11], los *dáimones* son los *daémones,* es decir, «los que saben», precisamente las almas de los muertos mejores, que merecen este privilegio en el otro mundo y comparten el honor de la ciencia suprema con los remotos abuelos fallecidos de la edad de oro, los padres subterráneos que cantó Hesíodo [12].

Fue precisamente en los intentos por lograr una teología ordenada donde los vagos seres superiores fueron obteniendo un lugar preciso: para los pitagóricos, en una extraña mitología, desde luego apoyada en creencias populares, por los aires vagan infinidad de muertos, los espacios están llenos de demonios y de héroes [13]. Y además, con el espíritu sistemático que caracterizaba a la secta, establecieron una jerarquía precisa: los dioses eran superiores a los demonios, y los héroes —las almas de los muertos inmortalizadas ya, exentas de lo perecedero—, a los hombres.

Esta concepción pitagórica es la que hallaremos en Platón en varios pasajes [14].

Este grado intermedio era claro y preciso, y casi se deducía de la misma ignorancia y confusión de ideas que reinaba sobre los *dáimones*. Cuando la figura de los demonios iba a lograr un predominio peligroso en la mentalidad antigua, en los tiempos posteriores a Cristo, todavía Plutarco asigna, como Platón, este puesto intermedio entre dioses y hombres a los demonios, que en cierto modo establecen una comunicación entre el hombre y los dioses y sirven como de vínculo y lazo [15]. La interpretación tardía toma de las cualidades humanas y divinas para los *dáimones*, y los considera inmortales como los dioses, pasibles como nosotros [16].

Por otra parte, la interpretación racional procuraba disolver lo que de sobrenatural había en los *dáimones*. Los mismos filósofos que usan la palabra en su sentido de divinidad, como Heráclito, racionalizan el concepto a veces hasta rebajarlo a una simple consecuencia del carácter. Demonio es el genio que tenemos, entendiendo genio en el sentido más obvio y vulgar que tiene nuestra lengua. Quizá es un adagio popular o bien un tópico filosófico acuñado con acierto y que corre de Heráclito a Epicarmo: «el carácter es el *demon* del hombre», o bien «el carácter es para los hombres un *demon* bueno, y para otros un *demon* malo» [17]. El *daimon* del hombre era su genio personal, su carácter, su modo de ser; por consiguiente la conducta del hombre podía deberse a ese genio, que unas veces era bueno y otras malo. En el mismo sentido Demócrito [18] decía que el alma es la residencia del genio, del destino, bien feliz, bien adverso. Y Platón, que tantas veces alude al *daimon* personal socrático, en el *Timeo* [19], en su vejez, escribe que el *daimon* que habita en cada uno es simplemente la facultad suprema y directiva en su ánimo.

Esta racionalización del genio tuvo una consecuencia muy importante: la de atribuir un genio a cada persona. Se empezará a decir «mi *daimon*» por decir «mi destino», y

como *daimon* suponía por otro lado una representación mitológica, esta contagia la expresión «mi *daimon*» y la hace tomar relieve.

La religiosidad de Sócrates tomó en cuenta, sin abandonar las viejas creencias, estas conclusiones racionales. Y así, de esta manera, comenzó por atribuirse a sí mismo un demonio propio, pero no racionalizó este *daimon* hasta identificarlo con su carácter personal, con esa prefiguración del destino que cada hombre lleva en su carácter, sino que, por el contrario, mantuvo la creencia en los *dáimones* como personas independientes con sobrenaturales poderes.

—Yo no traigo un dios nuevo —dice Sócrates defendiéndose [20]— cuando hablo de mi demonio. Yo creo en esta voz divina lo mismo que vosotros creéis en los signos de las aves o en el sentido profético que concedéis a las palabras que oís por ahí al azar. No es nada nuevo esta voz que yo oigo dentro, pues lo que dice la Pitia no es más que la repetición de una voz divina.

Parece, pues, que Sócrates llamaba demonio a un sentido interior que le ponía directamente en comunicación con la divinidad, a una verdadera interiorización de esa tradicional inspiración divina que se manifestaba, más vaga y confusamente, en agüeros, oráculos y otras formas normales del culto [21].

De una manera radicalmente nueva, Sócrates reconoce el carácter religioso de esta fuerza interior, y se halla con un demonio nuevo, de otro mundo que el de los viejos dioses. Así, en el juicio dice [22]: «Que mi demonio es cosa de los dioses, y de los dioses antiguos y heredados, los mismos que dan los oráculos y las señales, lo prueba que cuando fiado en mi demonio anuncié a mis amigos la voluntad de los dioses, siempre acerté, y ni una sola vez quedó mi demonio por mentiroso.

De esta idea a la personalización plena de un ser individual que acompaña como custodio a cada hombre no hacía falta sino un paso. Platón [23] recoge la idea de que cuando muere cada uno, su propio *daimon* que le ha tocado en

suerte en su vida le lleva al lugar del infierno donde ha de ser juzgado. Y unos decenios después, Menandro formula una idea que se había popularizado [24]:

> Junto a cada hombre va, después que nace,
> un *daimon,* un buen guía
> para él en el misterio de esta vida.

Sin embargo, esta generalización de los *dáimones,* asignando uno a cada individuo, no semeja más que un desarrollo abusivo de la concepción socrática, pues parece que Sócrates estaba convencido de que era una particularidad suya personal la de tener un *daimon,* particularidad que parece que pensaba como incompartida, concedida «acaso a alguien, acaso a nadie de los pasados» [25].

Y nos equivocaríamos del todo si redujéramos el *daimon* socrático a un custodio personal como el que puede tener cualquier humano. Pues en el fondo, el demonio socrático es un momento muy especial en la larga lucha del demonio por dominar la civilización antigua. El diablo lucha por la oscuridad, por las tinieblas, por retener a la humanidad en cuevas o bajo nieblas. En un auto sacramental el diablo dice:

> ...soy un dragón que empaño
> con mi aliento las estrellas [26].

El diablo a todo lo largo del mundo antiguo lucha por empañar con su aliento las bellas estrellas racionales.

Dante, que sabe mucho de lo demoníaco, pone al final de las tres partes de su poema la palabra *stelle,* es decir, las que el diablo quiere empañar y ocultar con el aliento corporal, cálido, húmedo, de entraña, de fondo abisal. Hay en la religión popular griega como una terrible orientación, llena de sangre de sacrificios, de serpientes y dragones pegados al suelo, de cuevas misteriosas, de voces oraculares, de adivinos ciegos pidiendo sacrificios humanos. Contra esta oscura dirección está Homero, como están luego Platón, Aristóteles.

Sócrates se halla en el momento en que esa corriente está a punto de ser racionalizada y de perder su fuerza. El poder terrible de lo demoníaco, que reside en la naturaleza y que según Aristóteles[27] emerge en los sueños de los humanos, porque ella es demoníaca, no divina, se convierte en Sócrates en una fuerza individualizada y más bien interior, se reduce a demonio familiar, inspirador momentáneo. Sócrates se encuentra así como entregado a una tutela superior[28], obediente a unas fuerzas terribles, pero domesticadas, y en esta obediencia está su gran libertad, pero libertad religiosa, re-ligada al fin y al cabo.

Cuando se triunfa plenamente de lo demoníaco, se da en lo vulgar, lo trivial, lo insignificante. El demonio es el que rodea al hombre de un mundo mágico y de encanto, con voces interiores y gritos en las selvas, con terrores y grandeza. Sin demonios, todos los conflictos se reducen a tramas de comedias burguesas: esto sucede en tantas piezas de Eurípides, que por ello quedan fuera de los caracteres de una verdadera tragedia, mientras que en el teatro el demonio es el que crea la verdadera tragedia religiosa: *Las Bacantes, Edipo en Colono,* la *Orestíada,* en las que hay como un soplo pánico.

La ilustración precisamente se caracteriza por la supresión total de lo demoníaco, y a la vez por la excesiva racionalización de lo divino. Y se podría hacer, si no fueran siempre demasiado falsas estas generalizaciones, una división de la historia en épocas que reprimen lo demoníaco y épocas que lo sienten como triunfante más o menos claramente.

Limitándonos a la antigüedad, y sin entrar en detalles enojosos para el lector, podemos ver estas alternativas de supresión de lo demoníaco y de entrega a ello. Precisamente, después de una larga etapa en que en arte y literatura lo demoníaco no aparece, hacia los tiempos de Cristo lo demoníaco vuelve a surgir. Los oráculos se empiezan a conmover otra vez y, como cuenta Plutarco en un pasaje[29] de intensidad sobrecogedora, a un piloto egipcio se le comu-

nica por una voz misteriosa desde la costa de Acaya que el gran Pan ha muerto.

Pero esta muerte debió ser una falsa alarma, al menos si este Pan de la costa de Acaya tenía que ver con el demonio. Pues el demonio vuelve. Desde el siglo I hasta la ruina de la antigüedad el demonio domina hasta el máximo de terror: los ídolos dan voces, tal como lo cuentan las *Acta martyrum,* los sacrificios se hacen cada vez más bárbaros y sangrientos. A través de las locuras de los gnósticos parece como si el demonio quisiera introducirse en el cristianismo. Tertuliano [30] relaciona profundamente los misterios de Eleusis con los gnósticos y llama a estos «serpientes». Y esta interpretación del demonio llega a alcanzar la dimensión de contraponerlo casi a Dios, como *aemulus Dei,* según frase de Lactancio.

Muy lejos de todo esto se halla Sócrates, que sabe tratar al diablo un tanto desde lejos, no le adora ni le niega, ni se entrega a él ni tampoco le ignora.

Comienza por no precisar mucho la naturaleza de este demonio, y por convertirle en un verdadero lazo que le une a lo divino. La voz interior de su *daimon* venía a constituir, lo mismo que las voces exteriores de los oráculos, como una verdadera prueba de la existencia de los dioses: cuando Sócrates hubo de contestar a la acusación de que introducía dioses nuevos, hizo [31] profesión de fe en los *dáimones,* que para él era precisamente una profesión de fe en los dioses, pues aquellos eran la prueba para él más interior y más evidente de la existencia de estos. Quizá los discípulos exageran con algo de hipocresía en favor del maestro muerto, pero la concordancia de los testimonios parece nos asegura del auténtico socratismo de la explicación.

Sócrates además se daba cuenta de que él era el primero, o poco menos, en haber percibido las señales del *daimon* interior [32], y alguna vez se percataron sus discípulos y oyentes de que ese sentido interior que le ligaba a los dioses era una novedad.

La naturaleza del *daimon* fue entendida por Sócrates como esencialmente negativa. En esto se diferencia Sócrates de tantos y tantos iluminados e inspirados como en el mundo han sido. El demonio siempre le disuade, nunca le da órdenes [33]. Le impide ora que se vaya [34] hasta que repare una falta, ora que trate a ciertas personas [35], bien que se levante para irse antes de tener un encuentro de cierto interés intelectual [36], bien que le exprese a Alcibíades su afición [37], bien que se meta en política [38]. Incluso la voz demoníaca sirve para advertir a los amigos, así a Timarco [39], a quien Sócrates advierte que no salga, y si le hubiera hecho caso no hubiera cometido un homicidio, y a Cármides, que no hizo caso de la advertencia de Sócrates y perdió el tiempo dedicándose a entrenarse para los juegos nemeos [40]. También se dice que previó Sócrates la gran catástrofe de Sicilia [41].

Por el contrario, Sócrates actúa tranquilo cuando el demonio guarda silencio. Entonces sabe que ha acertado y que no tiene más que hacer. Así, da como prueba de haber acertado ante el tribunal que le condena a muerte, que el demonio no le ha advertido nada en contra, y por consiguiente, que la muerte que le espera no es un mal. De otro modo, supone Sócrates, el demonio piadoso que le advierte y que es infalible, tan voz de los dioses como la Pitia lo es de Apolo, no dejaría de haberle impedido aquel discurso inhábil, que en gran parte, como veremos, tuvo la culpa de la sentencia.

De todas maneras, no hay que pensar que con esta interiorización quedara reducida para Sócrates la importancia y grandeza del *daimon*. Pues un *daimon* era también seguramente para Sócrates el Amor, el dios Eros [42] también profundamente interior y también sirviendo misteriosamente de enlace con el mundo de lo divino. Pues lo esencial de los démones es precisamente el servir de enlace entre lo humano y lo divino, y por los démones pasa, según Platón, que aquí debe exagerar un tanto, toda la mántica.

Los démones, que en la idea racionalizada eran hijos de

los dioses [43], se convierten en una verdadera personalización de la Providencia divina [44], en los encargados de cuidar a los hombres, y con esto se hacen custodios individuales, como ya hemos visto [45]. Platón acentúa incluso el carácter de libertad en esta relación entre el hombre y su *daimon* propio, y en un mito [46] aparece la Parca Láquesis y dice que las almas no se encontrarán simplemente con el demonio que les haya tocado en suerte, sino que podrán escoger su *daimon* en un acto de plena y libre simpatía.

Así quizá resultó ya escogido el *daimon* socrático, gracias al cual Sócrates fue tan humano. Era este *daimon* el que le ligaba a Atenas, ciudad donde el diablo tenía mucha fuerza, hasta cuando los hombres eran muy claros, muy racionales, muy desligados, como aquellos que en los *Hechos de los Apóstoles* [47] se nos cuenta que no entendían al apóstol Pablo.

Sócrates se entregaba al *daimon,* pero no perdía su costumbre disolvente de raciocinar. No hay ninguna embriaguez en este trato con el *daimon,* ni una concesión al aquelarre o la misa negra.

El *daimon* es tan racional casi como los oráculos de Apolo [48], y además mucho más prudente, pues se limita a prohibir, y las más de las veces suele guardar silencio, dejando a Sócrates que se las componga racionalmente.

Pues Sócrates no se entregaba a lo irracional directamente, sino que buscaba un intermediario. Quizá fue el Délfico el oráculo que prefirió porque, como aduaneros de la razón, le revisaban a la Pitia las profecías los sacerdotes del dios.

Una comunicación semejante con lo divino representa también el demonio socrático. A través de él guardaba Sócrates, subido en la atalaya de la razón a que se remontaba por los peldaños de la dialéctica, su contacto con el mundo subterráneo de donde emergía la cultura griega. En Sócrates nos aparece la clave de mil fuerzas ocultas, altas e inferiores, racionales e instintivas, olímpicas y terrestres; en él se reúnen comunicaciones con demonios y con ángeles, se funde el cielo con el profundo, la claridad de las

estrellas con el más atractivo poder de las tinieblas. El demonio socrático es como una verdadera personificación del vínculo que le religaba con los dioses de Atenas [49]. Sócrates tenía razón al proclamar que era falsa la acusación que se le hacía de introducir nuevos dioses. ¡Cuando precisamente ese demon era como el cordón umbilical que le ligaba con los misterios irracionales que están alrededor del hombre religioso!

Las advertencias del demonio, sus prohibiciones y sus voces extrañas se convierten así en los límites de la razón, en el freno puesto a una mente para la que la dialéctica era un elemento como el agua para el pez. El demonio gritaba especialmente cuando era como un anticipado remordimiento de intervenir en esas cosas del espíritu en las que no hay derecho a entrar profanamente. Nietzsche [50] cree que con este carácter puramente negativo del *daimon* tenemos una prueba de la pobreza del racionalismo socrático. Todo es en este asunto según el punto de vista que se tome. Empobrecimiento de lo demoníaco si se viene de esas horrendas capas de la religión popular, pero buena riqueza de elementos irracionales cuando se piensa en la trivialidad del hombre puramente racional.

A mucha distancia de esas oscuras simas del mundo antiguo donde el poder de los demonios se manifiesta con horribles caracteres, Sócrates, en una equívoca y sana actitud, domestica este poder oscuro, que puede arrastrar al hombre, y lo reduce a demonio consejero y familiar, lazo que le une a los viejos dioses que habían fundado y salvado la ciudad.

Así resolvió Sócrates el problema de la Escila y Caribdis de la religiosidad antigua, pues ni se dejó arrastrar por lo demoníaco, ni cayó en la superficialidad impía de prescindir de ello. Quienes se entregaban plenamente a la religión sucumbían a ello, quienes salían de ella se esterilizaban. La religiosidad antigua no prescinde del todo de un sentido demoníaco, pero a medida que la religión antigua decrece, el sentido mágico, demoníaco, crece.

La importancia del demonio socrático ya empezó a ser desconocida por los propios contemporáneos:

—El demonio es a veces un pretexto que pones para no hacerme caso —le dice a Sócrates un discípulo, el racionalista Antístenes [51]. Y Sócrates apenas parece dar importancia a esta gravísima alusión, que pondría en peligro la realidad del demonio socrático y dejaría convertido al maestro en un ridículo impostor.

Y, sin embargo, el demonio se cruza, como hemos visto, haciendo prohibiciones, en todos los asuntos de Sócrates. Y como para dar pruebas de su existencia y realidad, es el que decide que no evite de ninguna manera la sentencia suprema [52]. Por dos veces, como veremos, el *daimon* le prohibe preparar su defensa.

El carácter socrático está así definido por la oscura figura del demonio que lleva dentro. Los filósofos profesionales de las escuelas éticas le imitarán en las dos cualidades que le distinguieron, al decir de los biógrafos [53]: era αὐτάρκης, es decir, suficiente, bastante para con sus recursos interiores hacer frente a las contingencias y situaciones de la vida, y era además σεμνός, es decir, que estaba lleno de una profunda austeridad, de una respetabilidad de raíz religiosa. Tenía, pues, dos virtudes muy difíciles: la que le hacía hombre libre e independiente, y la que denunciaba su profunda religiosidad, su religación con la divinidad, con ese oscuro misterio de los dioses, con los que le religaba su demonio, como un vínculo especialísimo y único. Esto le diferencia de todos los filósofos éticos ulteriores. Quienes entre los críticos modernos han creído que el *daimon* era una especie de tacto moral innato [54], o han interpretado el testimonio platónico como negador nada menos de la personalidad del daimon [55], o han tendido a identificar el *daimon* personal como un aspecto de lo divino en general [56], incurren en una plana opinión racionalista, y demuestran su radical incapacidad para comprender el valor religioso de la relación de Sócrates con su *daimon*. Debida a esa misma incapacidad es la interpretación del demonio socrá-

tico como una «ilusión de óptica psicológica» [57], o como fenómenos de alucinación correspondientes de lleno al campo de la psicopatología [58].

Pues lo decisivo para comprender el *daimon* socrático es *la idea de su unicidad*. Sócrates se consideraba el único mortal dotado de la rara compañía de este maravilloso advertidor e intermediario. Inició, precisamente en sí mismo, la individualización de los *dáimones*. Luego ya vendrían las corrientes místicas y de salvación que se señalan en la religión helénica a atribuir un *daimon* a cada hombre, y así predecirían la idea cristiana del ángel custodio. Pero esto fue en Sócrates el resultado de una experiencia individual, que interpretó de esta manera unas ideas religiosas no místicas [59], sino del dominio común, y aunque de origen popular no rechazadas por la religión oficial. Estos demonios además habían sido incorporados por la especulación teológica a una jerarquía divina, en el sentido que hemos visto.

Pero en la generalización del *daimon* socrático, en la atribución de un custodio a cada mortal, en el sentido de las opiniones platónicas antes referidas, influyeron sin duda corrientes místicas, singularmente el orfismo. En Platón es desde luego esta doctrina tomada de los pitagóricos de Italia. Y órfico es también el desarrollo de la doctrina de los démones en los estoicos: Zenón, Crisipo, Posidonio [60], admiten la existencia de ciertos démones como vigilantes de los hombres y unidos a estos por una especial simpatía.

Una vez más aparece Sócrates en el punto decisivo en que una idea se racionaliza. Los démones en manos de Heráclito y de Demócrito se convertían en un genio personal tan poco existente como ese *genio* que usamos como una simple metáfora. Probablemente es una idea sofística la que recoge el Agamenón de *Ifigenia en Aulide* [61] cuando dice que fue nada menos que un *daimon* el que se metió en los razonamientos de su hermano sencillamente para que él quedase por ellos vencido y convencido.

Este *daimon* era cosa figurada, una metáfora, un modo de decir. Por otra parte, las corrientes místicas convertían a los *daimones* en colaboradores de la salvación personal, en custodios de cada individuo. Como en todo lo demás, Sócrates está aparte, en una situación profundamente original, personal, sincera, basada en una auténtica experiencia. Ni simplifica tanto las cosas como los racionalistas, ni se atreve a generalizar, como los místicos, lo que él ha descubierto dentro de sí y lo que precisamente nota que le hace diferente de los demás hombres.

La relación doméstica, en la que Sócrates retiene sujeto y domesticado a su demonio, es la clave misma del misterio socrático. Pues se entrega a un demonio interior, arbitrario y sobrerracional, sin dejar por ello su hábito raciocinador y disolvente. No tiene esta entrega nada de misteriosa. Sócrates no es en ningún momento un iluminado. Solo en testimonios tardíos [62] se nos cuenta que Sócrates adoraba a su demonio, y precisamente en ello consistía la perfección que el oráculo délfico le había atribuido. Diríase que en un tácito pacto ha reducido a su demonio al papel de monitor, de advertidor de lo que no puede hacer en los momentos supremos. Nada más. «Soy adivino, pero no muy bueno —dice una vez [63]—, sino como los que saben leer para sí solos.» Un místico desearía una guía, un dador de órdenes, un señalador del camino. El oráculo-*daimon,* como dice Horneffer [64], es una expresión de esa seguridad indefectible que Sócrates buscaba en todo. Parecía ponerse, atendiendo al demonio, en guardia contra esa risa que en la concepción antigua reserva lo divino frente al hombre impulsivo y desconsiderado [65]. Sócrates se conforma con órdenes negativas, con advertencias de lo que no debía hacer, decidiéndose por sí mismo, por su razón, en todo lo que convenía hacer, e interpretando el silencio del *daimon* como una tácita aprobación.

Ya vimos que así de racional, pero así de respetuosa con lo irracional, fue la relación de Sócrates con el mundo de los misterios religiosos. No se entrega a ellos plena-

mente, pero tampoco les niega lo que comprende que les corresponde. Y prefiere servirse de intermediarios estrechamente unidos a ese mundo misterioso. En un grado más alto que los sacerdotes de Delfos, era intermediario el *daimon* interior, que él poseía, y del que era poseído solo en ese grado mínimo de recibir advertencias y prohibiciones.

Mas, sin embargo, domesticado y todo, sometido a una implacable vigilancia racional, Sócrates tenía su demonio. Esto es, conservaba, fresca y viva, la relación con el mundo irracional que servía de tierra nutricia a las más hermosas plantas de la cultura griega. A través de este demonio le hablaban las experiencias religiosas de todo el pasado ateniense. Por eso Sócrates tenía una profunda razón cuando se defendía de la acusación de introducir en Atenas nuevos dioses. Pues ese demonio que los jueces atenienses no entendían, y que les servía de confirmación a la denuncia de que Sócrates era un inventor de dioses, no era otra novedad que una forma personal, reducida, casi exclusivamente racional, racional en una medida discreta, de tomar contacto y de mantener la relación con el fondo religioso de Atenas. Lo peligroso estaba en introducir una relación personal con el mundo de la religiosidad heredada. La religiosidad filosófica ulterior iba a ser una consecuencia de esta nueva situación que inventó Sócrates.

Esta misma condición de intermediario con el mundo realísimo de los misterios religiosos es la que le da mayor consistencia, autenticidad y autonomía al demonio socrático. Sería el mayor de los errores incurrir en una interpretación racionalista, y negar sencillamente la existencia del demon, como si fuera una alucinación o ilusión.

El demon tiene una existencia comprobada precisamente por no haber impedido la muerte de Sócrates. Jenofonte [66] se ocupa, con su fidelidad y su buen sentido un tanto ramplón, de explicar esto, para que nadie pensara que la pena de muerte le había venido a Sócrates precisamente a consecuencia de haberle hallado impostor en esta cuestión del demonio familiar. Pues muchos, dice Jenofonte, podían pen-

sar que un hombre verdaderamente asistido por un *daimon* personal no podía cometer en su juicio la serie de torpezas y descuidos que el maestro cometió. Jenofonte argumenta que Sócrates se acercaba a lo peor de la vida y entraba ya en los dominios en que la muerte es señora indisputada, cuando probablemente la muerte era la que le venía a salvar de una vergonzosa decadencia mental y le daba ocasión de adquirir una buena fama. El discípulo, con esta argumentación antisténica, lo que busca precisamente es convertir en prueba suprema lo que podría ser la duda más fuerte, asegurando así la existencia real y verdadera del famoso demonio que llevaba el maestro en su interior.

Para los antiguos, el demonio socrático se convirtió en tentador enigma. Las interpretaciones se acumulan, a partir de Dicearco. Los estoicos, fieles a su idea de ordenar todo fenómeno religioso dentro de la religión tradicional, reducen el demonio a una personalización de las facultades adivinatorias que se darían en Sócrates [67]. El demonio no es más que uno de esos intermediarios que establecen la comunicación entre los dioses y los hombres [68] apenas más personal que los sueños o las visiones adivinatorias. El daimon socrático se degrada hasta no ser más que un estornudo [69] o una corazonada para evitar que, como a Don Quijote, le atropelle una piara de cerdos [70].

Entre dos extremos pueden situarse las opiniones antiguas acerca del demon: hay una interpretación materialista, presa de la superstición demoníaca a que hemos aludido más arriba, y que cree que el *daimon* es el ser vivo que corresponde al aire [71], de la misma manera que hay animales de la tierra, del agua, del fuego (según Aristóteles) [72] y aun del éter o más puro ardor del fuego, como son las estrellas. Los cuerpos de los *dáimones* serían en tal caso como un intermedio: ni tan pesados como los animales terrestres, ni tan ligeros como los ígneos. Más ligeros que las densas nubes, y formados de aire purísimo, y por consiguiente invisibles para los hombres, pues nada ofrecen en que pueda detenerse la vista humana [73].

El otro extremo es una interpretación moral: los buenos deseos del ánimo, eso es el *daimon,* el *buen daimon*[74], dice el citado Apuleyo[75]. Esta interpretación es ya la de algunos discípulos socráticos. Una racionalización del demon es en último término la de Antístenes, que sentía el desdoblamiento de la personalidad que produjo la filosofía ética, y que respondió a la pregunta de qué había sacado en limpio de la filosofía, con la frase de que la facultad de hablar consigo mismo[76].

En realidad, toda interpretación que borre el carácter religioso del *daimon* socrático se equivoca sobre el mismo centro de la cuestión. Cuando San Agustín en su *Ciudad de Dios*[77] lucha contra el demonio socrático, al considerarle como un principio fundamental del paganismo, es verdad que pone en el pobre *demon* socrático, tan domesticado, el tremendo demonismo que predomina en su tiempo, pero también es verdad que por ello mismo nos pone en camino de comprenderlo mejor que lo comprendían los racionalistas de hace cincuenta años.

Capítulo X
# LOS AMIGOS

*Un asno viejo sabe más que un potro.*

QUEVEDO: *Sentencias,* 443.

Unos ponen su afán en coleccionar caballos, otros en poseer perros, a otros les atrae el dinero o los honores. Y lo que quiero —dijo una vez Sócrates [1]— es tener amigos. Prefiero un amigo a todos los caprichos y a todo el oro del rey Darío.

Era que Sócrates necesitaba de sus amigos. Aunque sabemos que se entregaba a la meditación solitaria, sólo en la conversación con los amigos, en el diálogo, el pensamiento socrático se organizaba y entraba en actividad plena.

Las condiciones en que nos sitúan las fuentes acerca de Sócrates no son las más favorables para juzgar sobre el desarrollo de sus relaciones con los amigos. No sabemos nada de su juventud, ni casi de los tiempos en que, todavía como hombre maduro, no tenía la posición privilegiada y de indiscutible magisterio en que le hallamos, ya viejo, en los diálogos de Platón o Jenofonte.

Pero no hay que creer que desde el principio las relaciones entre Sócrates y sus discípulos fueran estas. Es

más: el magisterio que Sócrates logró en el curso del tiempo fue él el último en reconocerlo, y jamás pasó formalmente en las relaciones con quienes le seguían de una simple amistad, sin escudarse detrás de la superioridad de un docente. La palabra discípulo está evitada cuidadosamente por los socráticos, que hablan de amigos, compañeros, seguidores. Sócrates, en contraste también con los sofistas y los filósofos, no tomó nunca aires de maestro [2]. El magisterio emanaba de él al cabo de una larga vida de conversaciones, investigaciones y conducta intachable, pero no se servía de tal prestigio para nada.

En sus seguidores producía el viejo Sócrates verdadero asombro y los tenía deslumbrados. El tebano Simias le dijo [3]: «No encuentro ya en qué desconfiar de lo que dices, pero no tengo fe en la humana debilidad, y me hallo obligado a vacilar.»

Treinta años de dialogar le habían dado a Sócrates una habilidad tan extraordinaria, que sus conversaciones resultaban penosas de oír. El hombre vulgar y práctico sufría y miraba incomodado aquellos extraños juegos. Su rigor despertaba por lo demás una gran admiración en los discípulos. Fedón [4] confiesa su sorpresa de que Sócrates tuviera siempre algo que decir. Pero, sobre todo, este oyente admiraba que el maestro supiera escuchar con agrado y benevolencia y perseguir el efecto de los razonamientos y animar a los que se daban ya por vencidos. Su larga costumbre le daba un extraordinario dominio del diálogo. Cuando le hacían preguntas, no fuera a haber una intención capciosa, contestaba como hombre que sabe lo que quiere, nunca como quien no sabe adónde irá a parar la conversación [5].

El viejo Sócrates era una figura asombrosa, que atraía la admiración de los jóvenes. En los gimnasios y palestras sabemos que los jóvenes hablaban mucho entre ellos de Sócrates [6]. En realidad, con esto, los jóvenes no hacían sino corresponder a Sócrates. Todos le parecían a él hermosos, como el elegante Cármides a los muchachos de la

escuela[7], y le dejaban admirado. Al regreso de la larga campaña en Potidea, aun en momentos trágicos, vuelve a Atenas preguntando por la filosofía y por los jóvenes[8].

Este trato con la juventud, que todavía Polícrates parece le echó en cara con aviesa intención[9], lo explica Kierkegaard filosóficamente[10]: «La juventud vive siempre con mayor universalidad que la edad adulta, y era por eso completamente natural que Sócrates dirigiera preferentemente su atención a la juventud».

Era la mayor frescura e ingenuidad la que atraería a Sócrates. Las mentes juveniles no veían las cosas con las preocupaciones profesionales que ya empezarían a tener los hombres de Atenas. Sobre ellas podía Sócrates hacer actuar la dialéctica. En ellas podía Sócrates penetrar como un guerrero que hacía avanzar la razón.

—Sócrates —le dice una vez su interlocutor[11]—, eres más que los lacedemonios, que dan a elegir entre retirarse y luchar. Contigo no hay sino comenzar a discutir.

—Esa es mi debilidad —respondió—, y no la abandono aunque me haya encontrado entre varios Hércules y Teseos.

Lo mismo que en la palestra, para esta lucha eran mejor los jóvenes, que tanta admiración tenían por el viejo Sócrates.

Mas la habilidad que Sócrates llegó a tener en su edad avanzada se fue formando a lo largo de una vida entera. El prestigio y la superioridad de Sócrates tal como nos aparecen en Jenofonte o Platón, son el resultado de toda una vida, durante la cual generaciones de amigos —cada vez más claramente convertidos en discípulos— han ido sucediéndose. Dos son las principales generaciones de discípulos socráticos[12], una primera que podría centrarse en la primera mitad de la guerra del Peloponeso y ser simbolizada por Antístenes y Alcibíades, y otra ya en los últimos años, a la que pertenece en primer lugar Platón.

Muy lejos estamos de los tiempos de la juventud de Sócrates, en las severas épocas cuando los mancebos guar-

daban las honradas costumbres antiguas y no se hundían tan descaradamente en la molicie, pero es evidente que entonces no se acostumbraba adular a un muchacho, como vemos que hacen con el noble, rico y hermoso Cármides. Sofistas y filósofos no existían aún en Atenas, y las costumbres de entonces no toleraban que los jóvenes fueran mimados y adulados así.

En todo caso, Sócrates no trató en su juventud a las gentes nobles y distinguidas cuyos hijos y nietos le rodeaban en su vejez. La amistad que los biógrafos tardíos señalan entre él y Arístides (el nieto de Arístides el Justo) no parece sin nubes [13], y en cuanto a Tucídides, hijo de Melesias, parece que no fue muy amigo suyo [14], a pesar de que pertenecían también al mismo *demo*.

Cuando, ya tarde, los aristócratas elogian a Sócrates, Platón nos los presenta [15] diciéndole que ennoblece a su padre y que con su sabiduría dignifica así a sus antepasados.

Una ojeada a la relación entre Sócrates y sus discípulos nos la permiten dar las *Nubes*. El nombre de discípulo no está evitado ciertamente por el poeta, que usa este nombre para designar a los seguidores del sabio. El cuadro no es fiel, en cuanto que Sócrates aparece enseñando en un local determinado, una *pensadería,* una verdadera escuela [16]. Los discípulos repiten entusiasmados ante los profanos los dichos y opiniones del maestro, y en la representación del propio Sócrates, el poeta echa mano de varios temas que caricaturizan la ciencia natural jonia o la naciente gramática y retórica de los sofistas. En realidad, en este punto, si nos fiamos del testimonio aristofánico, no hay una gran diferencia entre Sócrates y los sofistas o los físicos. Pero hemos más bien de pensar que en la caricatura del gran poeta cómico, este rasgo es acumulado, como tantos otros, para recargarla y enconarla. Según Sócrates no tuvo nunca local determinado para disertar, tampoco tuvo nunca discípulos, ni menos percibió de ellos nunca gratificación.

Sócrates se esfuerza, en esto como en todo, en no sepa-

rarse de los demás atenienses, en no distinguirse, en mantenerse al mismo nivel que cualquier ciudadano. Pero como hace notar Kierkegaard [17], la relación de los discípulos con él está en las *Nubes* simbólicamente expresada. Sócrates se mantiene «flotando libre sobre ellos, atrayendo y repeliendo a la vez enigmáticamente».

Desde lo alto de la cesta, de la ridícula cesta aristofánica, Sócrates se mantiene por encima de la humanidad circundante. Sus discípulos le miran como a un ser extraño, y sin duda que solo Platón supo comprenderle y hacer de él una interpretación genial.

De fecha aún más remota que las *Nubes* tenemos una referencia. Euclides, el futuro fundador de la escuela megárica, fue discípulo suyo en tiempos del mismo comienzo de la guerra del Peloponeso [18], es decir, inmediatos a la expedición de Potidea. Seguramente, pues, es Euclides el discípulo más antiguamente atestiguado en la vida del maestro. Sabemos que era un hombre de amplia curiosidad filosófica, que había estudiado las doctrinas de los eleáticos, y que eligiera a Sócrates en los años de 430 prueba la notoriedad y el prestigio de Sócrates. Euclides ha desaparecido como miembro activo del grupo de los socráticos. Jenofonte no le menciona, y en el texto platónico se nos dice que estaba precisamente en Atenas poco tiempo antes de la muerte de Sócrates, lo mismo que se le cita [19] entre los que acompañaron a Sócrates en su hora suprema. Tal vez por haber tratado a Sócrates en tiempos tan anteriores a Platón, le parecían a Panecio apócrifos los diálogos socráticos que corrían bajo el nombre de Euclides [20]. Pues parece seguro que cuando visitaba a Sócrates en Atenas, en los últimos meses de la vida del maestro, ya tenía en Mégara su escuela desde hacía largo tiempo, y era, como un antiguo discípulo que quedaba algo aparte de los jóvenes.

Más vieja es su amistad con Critón. Compañero de *demo*, es decir, vecino y de idéntica circunscripción política, de su misma edad, ciudadano acomodado, hábil en los nego-

cios, pudo prestarle a Sócrates grandes servicios. Las leyendas ulteriores cuentan, como ya vimos, que Critón había librado a Sócrates de la esclavitud, y le había criado y educado. Ello no es más que una interpretación malévola de los desvelos reales que Critón dedicó toda su vida a administrar y cuidar el caudal de cuyas rentas vivía Sócrates; Critón era el más fiel amigo de Sócrates, hasta el punto de que se ocupaba de que nada le faltase; él y su hijo Critóbulo se dedicaron a seguirle fielmente [21]. Digna coronación de tan fiel y noble amistad es el diálogo platónico en que vemos a Critón procurando salvar a Sócrates y sacarle de la prisión en que está esperando la muerte para el siguiente día. Bien es verdad que en algún testimonio antiguo [22] se intenta sustituir a Critón por Esquines socrático, poniendo en la cuenta de Platón la falsedad, que se debería a enemistad del filósofo contra Esquines; pero no existe razón seria para dudar del testimonio platónico, y no hay por qué privar a Critón de tan noble afán.

Critón es el amigo generoso y práctico que se ocupa, porque alguien tiene que ocuparse, de la prosa de la vida. Él es quien hace retirar a Xantipa cuando con sus gritos interrumpe los serenos coloquios de antes de la muerte, él quien le pregunta a Sócrates cuál es su última voluntad. Lo mismo que en los buenos tiempos le administraba a Sócrates su modesto caudal, en los malos le ayudó con su propia fortuna. No parece que el buen Critón entrara mucho en los pensamientos de Sócrates. No era precisamente admiración intelectual la que sentía, sino más bien esa sana conciencia con que el hombre honrado percibe la superioridad cuando pasa esta por su lado.

A las amistades más antiguas corresponde también la de Antístenes. Para Platón es el enemigo, ya que reduce el socratismo a una pura actitud negativa, a una moral de renunciación y empobrecimiento de la vida. Sin embargo, en el fundador del cinismo reconocían los posteriores un aspecto entero del socratismo: la continencia y la impasibilidad de Antístenes estaban aprendidas en Sócrates [23].

Antístenes había comenzado por ser un discípulo de Gorgias, y esta enseñanza sofística dejó para siempre marcada su huella en él. Ejerció también la enseñanza como sofista, y fue casi una conversión lo que le llevó, según nos cuenta la tradición [24], a buscar la enseñanza de Sócrates en compañía de los discípulos que le seguían. Estos sucesos hay que situarlos hacia los años veintitantos del siglo v, cuando tendría unos veinticinco años. Entonces sería cuando Antístenes, que vivía en el Pireo, recorría cada día los cuarenta estadios que hay hasta Atenas para escuchar a Sócrates [25].

La crítica ha llegado a negar inclusive toda relación personal entre Sócrates y Antístenes [26], quien lo que habría hecho es simplemente, ya en su vejez, componer diálogos socráticos. Sin embargo, las bien probadas pretensiones de Antístenes, después de la muerte del maestro, a heredar su espíritu y en cierto modo la dirección de la corriente socrática [27], serían absurdas si Antístenes no hubiera tenido ninguna relación con el maestro. En los testimonios de Jenofonte y Platón, Antístenes aparece como uno de los inseparables de Sócrates y uno de sus amigos más adictos. La educación, tema esencialmente cínico, y la vida en cierto grado ascética, la aprendió Antístenes del Sócrates de la *Apología* platónica, del Sócrates que fue ridiculizado por los cómicos como parásito y pobre; ese fue precisamente el Sócrates que fascinó a Antístenes y se convirtió en su ideal para siempre [28]. Como Sócrates, usó Antístenes el manto de los pobres, el *tribón*, y lo completó quizá ya con el zurrón y el palo del mendigo, atavío del filósofo profesional de los tiempos ulteriores.

La diferencia que separa a Sócrates del ideal antisténico está muy bien señalada en una anécdota, que revela bien claramente la falta de énfasis que caracterizó siempre al maestro. Cuando Antístenes se presentaba dejando por la parte de fuera lo más roto del manto, le dijo Sócrates: «Por el manto veo tu vanagloria» [29].

También nos indica finamente la actitud del maestro,

frente a la despreocupación del mestizo Antístenes, cuya madre era una tracia, el dicho que se cuenta de que cuando el discípulo se distinguió en la batalla de Tanagra (426 a. de C.), el maestro dijo que no hubiera podido nacer más noble de padre y madre atenienses [30].

Antístenes aceptó sin escrúpulos honorarios de sus discípulos, con grave escándalo de los otros socráticos, especialmente de Platón, quien evidentemente, y sin nombrarle jamás, le alude como enemigo en muchos pasajes [31]. La filología moderna ha descubierto que Antístenes despertó la ira no solo de Platón, sino de otras gentes, por ejemplo el sofista Polícrates, que por atacar a Antístenes arremetió contra la memoria de Sócrates. Evidentemente, y sea cual sea el grado en que Antístenes es un verdadero precursor del cinismo [32], resultaba demasiado disolvente y moderno, excesivamente en la línea de lo que Sócrates quiso evitar. Y, sin embargo, la tradición que pretendía ser piadosa con Sócrates y admitía que este fue vengado, encomendaba a Antístenes y no a otro el papel de motor de esa venganza.

Un hecho histórico es la relación de Sócrates con Calias. Es un rico ateniense, sin duda vanidoso y amigo de novedades. Se comprende que por eso mismo Sócrates tuviera fácil acceso a la casa de un gran personaje de la aristocracia. Los cómicos ya hemos visto que ridiculizaban las visitas de Sócrates a casa del rico Calias, y las tachan de parasitismo.

La casa de Calias está abierta a los sofistas y demás noveleros en un grado que Platón ha inmortalizado en el *Protágoras*. No hay mejor tutor de los mitos de Protágoras que Calias, dice irónicamente Platón [33]. Cuando invita a Sócrates [34] le dice que su mesa estará mejor adornada «con hombres de almas refinadas, como vosotros, que con generales, caballeros y magistrados».

Calias personifica en los diálogos socráticos la nueva frivolidad con que Atenas se precipita en busca de la sabiduría. Sócrates no deja en la tradición de emplear su

ironía contra el elegante que ha transformado las viejas paneras de su casa en habitaciones para sus filósofos huéspedes, y le dice que siempre se está burlando de él, de Sócrates, porque como ha gastado mucho dinero con Protágoras, Gorgias, Pródico y otros profesores, se da cuenta de que en Sócrates no tiene más que una especie de improvisador o autodidacto de la filosofía.

Emparentado con Pericles (que se había casado con su madre, divorciada de su padre Hipónico), cuñado de Alcibíades, miembro de la juventud dorada que florece entre la tragedia de la guerra del Peloponeso, se arruina en medio del lujo. Si Sócrates creyó que ganaría a Calias para la sabiduría, se convenció por fin de que esto era imposible. Para Calias los sofistas y Sócrates mismo eran seres extraños y divertidos, que le interesaban lo mismo que los cómicos, las bailarinas y flautistas y los saltimbanquis [35].

A los más antiguos amigos de Sócrates pertenecen los hermanos Querefón y Querécrates, quienes le acompañan fielmente, especialmente el primero, a lo largo de toda su vida. Posiblemente la trascendental aprobación divina de su misión se debe a esta amistad, pues precisamente fue Querefón quien consultó al oráculo de Delfos sobre si debería o no convertirse en compañero de Sócrates. Quizá, como interpretan los posteriores [36], Querefón preguntó al dios Apolo qué filosofía debería seguir; o más bien la pregunta estaría concebida en términos de consulta sobre la persona de Sócrates. El hecho es que a esta consulta del exaltado Querefón se debe el famoso oráculo sobre la sabiduría de Sócrates, que tan decisivo fue para su destino.

Querefón fue de los discípulos más propiamente tales. Su tipo ridículo, como de murciélago, su palidez, su exaltación —nótese que alguna de estas características es muy propia del hombre de temperamento religioso—, le atrajeron las burlas de los cómicos [37] que le han inmortalizado. Es un hombre lleno de curiosidad, un verdadero discípulo, como el Wagner del primer Fausto [38]. Y además un exal-

tado, un loco, como dice Platón en el *Cármides* [39] cuando le describe precipitándose sobre el maestro en cuanto ve que regresa de Potidea. Una vez, y aunque le cosa no sea histórica, el haber elegido a semejante cabeza dura como protagonista del λόγος socrático correspondiente, presta a la anécdota una cierta verosimilitud, Sócrates [40] tuvo que reconciliar a los dos hermanos Querefón y Querécrates, que habían reñido.

Con bastantes rodeos, Sócrates procura convencer a Querécrates de que son muy respetables las instituciones familiares. El Sócrates jenofontíaco señala de una parte, la utilidad de los vínculos de la sangre; de otra, la santidad de esta herencia del pasado. Querefón es uno de los demócratas que regresan con Trasíbulo [41], y poco después murió.

Un personaje que acompaña a Sócrates asiduamente, según la tradición, tan fielmente como Antístenes mismo, es Apolodoro. Y no es precisamente un aprendiz de filosofía este hombre poco inteligente, un tanto fanático y entregado a Sócrates en cuerpo y alma. Le llamaba la gente irónicamente el blando, pero era áspero con todos menos con Sócrates [42].

Se ha discutido si es el mismo que el escultor Apolodoro, pero la identificación está poco probada. Coincide el escultor con el filósofo en ser llamado también *el loco,* pero no hay más puntos de referencia. Apolodoro acompaña a Sócrates ante el tribunal y en la cárcel, y le escucha siempre con la mayor sumisión. La clave de este personaje está en que es un tipo más religioso que filosófico. Se trata de un convertido [43], como él mismo cuenta en la introducción del *Banquete* platónico.

La conversión es el modo normal de pasar a ser definitivamente discípulo de Sócrates. Se entra a formar parte de un grupo sobre el que domina la conciencia de una misión. Es ese el aspecto predominantemente religioso de la actividad de Sócrates, y en el que especialmente insisten los autores que consideran a Sócrates casi una especie de fundador de religión frustrada.

Para la enumeración de las amistades personales de Sócrates hallamos un inconveniente muy grave: el de que la literatura socrática, más cuidadosa de lo típico que de lo anecdótico, puso a Sócrates en relación con todos los personajes notables, sin cuidarse de que realmente los conociera o no. Si sobre esto pensamos en que los escritores de λόγοι socráticos se imitaban y copiaban los temas, sin más que cambiar a veces los personajes, nos daremos cuenta de que el problema de la historicidad de los diálogos es insoluble casi del todo. Lo que nosotros llamamos error histórico, para los antiguos no tenía importancia.

Por ejemplo, Jenofonte nos presenta una conversación entre Sócrates y la meretriz Teodota que ha dado mucho que discurrir a los filólogos. Si tomaban la conversación como histórica, no cabe duda que constituye una contradicción grave con la moralidad de Sócrates.

El Maestro contempla a la cortesana posando desnuda ante el pintor, y plantea una cuestión bastante ociosa: «¿Qué os parece? —les dice a los discípulos—, ¿le debemos nosotros las gracias a ella por dejarse contemplar, o ella a nosotros porque la admiramos? ¿No os dais cuenta de que quien saca provecho es ella, porque nosotros iremos por ahí y cuando contemos de sus encantos haremos propaganda?» Y el buen Jenofonte sigue discurriendo, por boca de Sócrates, acerca del tema de la atracción de amigos.

Son los tópicos adjuntos a la mayéutica socrática[44] los que Jenofonte aplica, bastante desmañadamente, en su sentido más literal. «Amiga mía —le dice a Teodota—, no es fácil cazar amigos sin trampa; por eso búscate como un perro que ojee los posibles amigos justamente hacia tus redes. Y tus redes serán primero tu cuerpo, y luego, nótalo bien, tu alma, que te ha de servir para aprender a agradar y a tratar a todos en tono adecuado: al preocupado, bien, y al lascivo, mal; al enfermo, con cuidado; al que se ha portado bien, con amor, y al que de ti se cuida, con agradecimiento. Porque no te bastará nunca amar con ternura, sino con inteligencia.»

La lección que inventa Jenofonte es muy completa: «El hombre es un animal que se caza con beneficio, y solo a buen precio permanecerá en nuestras redes. La mejor salsa, también en el amor, es el hambre...» La meretriz termina por invitar a Sócrates a que sea su colaborador en la caza de amantes. Que Sócrates sea tenido por hábil en filtros amorosos y bebedizos le convierte en insuperable maestro de amor. Jenofonte transpone el lenguaje figurado del *eros* y la mayéutica a la más directa y grosera realidad.

La escena de Teodota dio mucho que pensar a la filología del siglo pasado. Parecía semejante conversación bien ajena a la moral, y en flagrante contradicción con la severidad de un profesor de filosofía [45]. En realidad el episodio de Teodota es, según ha probado Dittmar [46], una simple transposición de un tema ya corriente en la literatura socrática; en concreto, este capítulo de Jenofonte es una imitación de la *Aspasia* de Esquines, y responde al tópico, muy de acuerdo con el espíritu del siglo IV, del ennoblecimiento del oficio de cortesana. Si Esquines había desarrollado el tema de Aspasia maestra de Sócrates, Jenofonte intentaba contraponer un Sócrates a la vez maestro de una hetaira.

El tema de Aspasia nos sitúa muy bien en el problema de las amistades supuestas y desarrolladas por la literatura socrática. Si no estuviéramos en guardia sobre la sustancial falta de historicidad del género λόγος socrático, parecería bien atestiguada la relación personal entre Sócrates y Aspasia. En el *Menéxeno* platónico [47] Sócrates se proclama discípulo de Aspasia en retórica, y en las *Memorables* de Jenofonte [48] es como maestra de atracción amorosa como aparece. El tema fue desarrollado ampliamente por Esquines en su diálogo *Aspasia.* Quizá todo el motivo de la relación que este diálogo establece entre Sócrates y la cortesana es imitar la enseñanza de Diótima en el *Banquete* platónico [49]. La consecuencia que de todo ello se deduce es que hay razones muy fundadas para dudar de la historicidad de las conversaciones entre Sócrates y Aspasia. Obedece su invención a la necesidad que sentían los socráticos de

enfrentar a Sócrates con toda la gente representativa de su tiempo. Por consiguiente, nada valen los testimonios posteriores que repiten que Sócrates fue frecuentador de las tertulias de Aspasia [50]. Ni con Anaxágoras, ni con Pericles mismo, por el que sabemos que Sócrates no tenía simpatías en el orden político, ni probablemente con Damón, tuvo relación personal Sócrates, como no la tuvo con Parménides, por ejemplo, a pesar del diálogo de Platón.

Si Aspasia nos puede servir de ejemplo de relaciones personales socráticas totalmente inventadas, el caso de Alcibíades es más bien el caso típico de una relación realmente existente, pero desfigurada, y realzada por los escritores de λόγοι.

Alcibíades es un tópico favorito de la literatura socrática [51]. El más elegante y hermoso de los jóvenes atenienses, el político inmoral y hábil, el hombre que juega con lo más sagrado para los atenienses, el que es sucesivamente para Atenas traidor y salvador, resultaba un contraste ideal para hacer resaltar al filósofo hombre sencillo y buen ciudadano. Alcibíades tenía que hallarse frente a Sócrates desconcertado más de una vez [52], mientras que Sócrates, que apreciaba tan agudamente las cualidades intelectuales de su interlocutor, sobre todo cuando este era joven, sentíase [53] como amante de Alcibíades y de la sabiduría.

La amistad de Sócrates con Alcibíades hay que llevarla a los años entre Potidea y Delion, cuando el joven *dandy* tendría de veinte a veinticinco de edad, y era el más admirado y adorado entre los mancebos de la aristocracia. Sócrates logró ocupar un puesto único en el corazón y se ganó la admiración del apuesto muchacho, que llegó a estar por él dominado. El cuadro del filósofo en conversación con el elegante cautivó a todos los socráticos, que procuraron recoger no la historia de estas conversaciones, sino el motivo que ellas les prestaban para exponer sus ideas. Platón, Esquines, Jenofonte, Euclides, todos los posteriores coleccionistas de chistes e historietas, desarrollaron el asunto. Cuando las desgracias políticas de Atenas y la in-

moralidad radical de Alcibíades les hicieron a los ciudadanos acordarse demasiado de la «enseñanza» que Alcibíades había recibido de Sócrates, los discípulos explicaron lo mejor que pudieron el comprometedor episodio. Platón escribió el *Banquete* sin duda con la intención de librar a Sócrates de toda sospecha de relaciones amorosas con el elegante. Moviliza al propio Alcibíades para que cínicamente declare que él se ofreció a Sócrates, quien pudo permitirse el lujo de despreciarle. «Salí —dice [54]— del lecho de este hombre no de otra manera que si me hubiera acostado con mi padre o un hermano mayor.» La especial delicadeza de Platón al señalar esto no la han comprendido las gentes ulteriores, y hasta algunos cínicos hicieron chistes bastante toscos [55]. Pero el genial filósofo se atrevió a tocar el punto más delicado. Jenofonte, más inhábil y directamente, acude a negar que Atenas pudiera acusar a Sócrates de haber sido maestro de Alcibíades [56]. La democracia restaurada, con la piedad que vuelve a despertarse en el hombre sencillo que se aterra ante los excesos de los grandes individuos sin contención religiosa ni moral, podía admitir demasiado fácilmente que una conducta tan criminal y sin ley como la de Alcibíades o Critias se explicaba por las enseñanzas que años atrás habían recibido de nuestro maestro. Ante esta ciega hipocresía de la restauración, de nada le servía a Sócrates haber obedecido siempre a las leyes y haber cumplido con todo escrúpulo como ciudadano. La disolución de la vieja moralidad estaba en el ambiente, y estos codiciosos, grandes y viciosos políticos, que ya no eran frenados por la vieja moral, se inspiraban en un ambiente del que Sócrates mismo vivía demasiado impregnado. Alcibíades, como Critias, era una hermosa fiera, un animal humano hambriento de dominio y de placer, un temperamento tiránico, demasiado desligado, libre, irreligioso. La gente notaba un nexo peligroso entre ellos y Sócrates. En el fondo del alma socrática, del hombre Sócrates, había la misma lucha entre la herencia y la razón.

La misma figura de Alcibíades sirve también para repre-

sentar típicamente el desprendimiento y la falta de codicia de Sócrates. Los textos tardíos hablan muchas veces de regalos de Alcibíades, que Sócrates rechaza [57]. Otras veces estos regalos no son de Alcibíades, sino de otro de los amigos de buena familia, Cármides [58], o de su buen compañero de toda la vida, el famoso Critón.

Las nuevas generaciones de discípulos pueden estar presididas por Aristipo. Es el primer extranjero que acude a Atenas atraído por la fama de Sócrates [59]. «Cuando necesitaba sabiduría —dicen que decía [60]— acudí a Sócrates.»

Vino desde Cirene, de donde era natural, y siempre guardó la mayor veneración hacia Sócrates, al que se sentía deudor de todo [61]. Sin embargo, simultaneó la educación sofística con las enseñanzas de Sócrates; a juzgar por su doctrina, supónese que fue discípulo directo de Protágoras; al menos estuvo empapado en sus enseñanzas. Por ello discordó abiertamente de las doctrinas socráticas y de los discípulos mismos de Sócrates.

Un alejamiento personal supone la ausencia, que Platón subraya parece que con mala intención, en Egina durante el juicio y la condena de Sócrates [62]. Parece que ya en vida de Sócrates mismo Aristipo había empezado a cobrar sus lecciones y a ejercer la profesión de sofista en Atenas [63]. Aristipo se disculpa de percibir salario, porque si reconocía que Sócrates no cobraba, también explicaba que los mejores atenienses le servían de despenseros y administradores [64], que le hacían regalos de víveres y vino, de los que él tomaba estrictamente lo que le hacía falta.

Pero el tema de la contraposición entre el hedonista y el hombre sabio y justo también es demasiado atractivo para la literatura, y no podemos por eso fiarnos de la historicidad de todas esas anécdotas. Por otra parte, los socráticos, lo mismo Antístenes y Jenofonte que Platón, se encontraban demasiado lejanos de Aristipo para perdonarle su personalidad. Así, le consideran todos como un traidor al maestro. Los chistes se acumulan a costa del alegre Aristipo, gozador sin ningún escrúpulo. Si había ido a Sócrates para

aprender educación (παιδεία), había acudido después al dios Dionisio buscando juego (παιδιά).

La figura de Aristipo desentona dentro del socratismo. Aunque hayamos de rebajar mucho del chillón contraste en que le ven los escritores socráticos, siempre queda la descarada ingenuidad con que este hombre se rebela en contra. Otros discípulos hay en cambio que no se distinguen con una personalidad tan marcada.

Así Aristodemo, llamado el pequeño, tan celoso discípulo y admirador, que también era de los que iban descalzos [65]. Así también Epígenes, que estuvo presente el último día.

Hermógenes es un personaje muy discutido. En Jenofonte y Platón aparece caracterizado favorablemente; en cambio, Esquines, en el *Telauges,* le maltrata [66]. Los testimonios tardíos hacen de él un maestro de Platón y hasta un hijo de Critón [67]. En realidad es un joven elegante, hermano de Calias, uno de los más adictos a Sócrates.

Bien caracterizado como aprendiz de filosofía está el joven Menéxeno, que acompañaba al maestro en su día último, y que aparece ya en el *Lisis* como instruido en los fundamentos de la filosofía cuando apenas había salido de la niñez.

Personaje casi más literario que real es Simón, el zapatero, un artesano en cuyo taller, según la tradición tardía, Sócrates entraba a veces para filosofar. Si los socráticos conservados jamás le citan, por lo que se ha defendido por muchos filólogos que se trata de una figura legendaria, es seguro que tenía un papel importante en las obras de Esquines. Desde este extremo de creerle una pura creación de Esquines, al de hacer precisamente de Simón nada menos que el inventor del λόγος socrático como género literario [68], la gama de opiniones es completa. En realidad, la preferencia de la tradición literaria por la figura de Simón es porque sirve este de arquetipo al artesano a que tantas veces alude Sócrates, y que jamás obtiene una figura plástica completa de los diálogos del noble y elegante Platón,

cuyos interlocutores siempre pertenecen a la mejor sociedad. Simón, además, es el discípulo independiente que hereda la tendencia precursora del cinismo que hay en Sócrates, y que de manera arquetípica —y cometiendo un anacronismo— aparece resistiendo a Pericles, que le quiere seducir y comprar para que ponga freno a su lengua [69]. Este arquetipo absorbe la débil pero real personalidad de Simón [70], del cual no podemos formarnos una idea clara.

Dos discípulos tienen un relieve especial porque son extranjeros llegados a Atenas precisamente para oír a Sócrates. Representan, además, la corriente religiosa mística del pitagorismo, y fueron para Sócrates el contacto con un mundo misterioso, del que antes, no cabe duda, que conoció muy poco [71]. Simias y Cebes son de los discípulos que acompañan al maestro en sus años finales. Tebanos, iniciados ya por Filolao, el pitagórico desterrado de Italia, en la filosofía pitagórica, alcanzan su más alta personificación religiosa y filosófica en el *Fedón*. Seguramente eran jóvenes todavía cuando Sócrates murió. Simias ha dejado recuerdo unido a las biografías de Platón. Un detalle de su relato, que no dice mucho, podemos captar en el *Fedón:* Simias es más alto que Sócrates; Fedón, más alto que Simias [72].

De menos relieve es otro tebano, Fedondas, que aparece entre los discípulos del último día.

Terpsión de Mégara es otro de los extranjeros que acuden a Atenas por la fama de Sócrates. En él puede verse una prueba de que la tradición que intenta ordenar los discípulos de Sócrates en escuelas, de una manera un tanto escolástica y artificiosa, no es nada fiel a la realidad. Precisamente en la introducción al *Teeteto* [73] se deduce que no era de la escuela de Euclides.

Esquines de Sphettos fue considerado por los antiguos el más fiel de los discípulos de Sócrates. Sus diálogos, de los que no nos han quedado sino fragmentos, llegaron a ser atribuidos al propio Sócrates, de quien Esquines habría sido un simple plagiario [74]. La tradición hace aprender a Esquines de Sócrates no solo hablar, sino también callar [75].

Y, sin embargo, el carácter de Esquines no es del todo socrático. Con razón los antiguos [76] le echan en cara que se marchó a Sicilia y aceptó un puesto en la corte de Dionisio.

Critóbulo, el hijo de Critón, es una de las figuras más alteradas por la literatura socrática. Resulta elegido para favorito de Sócrates, y sirve de personaje obligado cuando los socráticos quieren referir algo sobre el maestro en este punto [77]: Esquines o Jenofonte acuden al hijo de Critón para situar a Sócrates ante ciertas escabrosas cuestiones. Parece que hizo poco honor a la educación socrática; tal vez por ello resulta unánimemente elegido para este mal papel.

Cármides, hermano de la madre de Platón, es uno de los amigos aristócratas. Parece que Sócrates le exhortó a mezclarse en política, y por cierto que aunque, arrastrado quizá por su primo Critias, estuvo ligado a las desgraciadas aventuras de los treinta tiranos, que le costaron la vida, llevó *un espíritu de moderación* que podría ser el de su maestro.

También Cármides es de las figuras alteradas por la tradición de los λόγοι, que hacen de él el tipo del rico arruinado [78].

Otros miembros de esta familia son también amigos de Sócrates, así Glaucón y Adimanto, los hermanos de Platón. Por consideración a éste y a Cármides tolera Sócrates amablemente las intemperancias del joven Glaucón [79]. Platón ha querido hacer justamente de sus dos hermanos los dos discípulos más íntimos que discuten a lo largo de *La República* con el maestro.

El último que recordaremos y el más grande de los discípulos de Sócrates es Platón. Era un joven de veinte años, de noble familia y con una excelente educación. Había servido, acaso, como caballero en la guerra, y pretendía alcanzar la gloria de poeta trágico.

Cuando oyó a Sócrates, quemó sus poemas y se puso a escucharle. ¿Qué aprendió Platón de Sócrates? Responder a esta pregunta sería entrar en uno de los más misteriosos penetrales de los orígenes de la filosofía. Si el socratismo

hubiera sido una escuela, Platón hubiera sido el gran continuador, que habría incluso superado y llevado mucho más lejos las doctrinas del maestro. Pero no es Platón discípulo solamente. La misma tradición le hace heredero de Sócrates solo en cuanto a la parte *política* (en el más amplio sentido del término) de su filosofía. Para la parte *estética* (también ha de pesarse el valor etimológico de la palabra) y para la parte *noética,* la propia tradición [80] señala como adoctrinadoras de Platón respectivamente a la corriente heraclítea y pitagórica. Se habla también [81] de que Platón tuvo maestros que le enlazan con Heráclito y con Parménides.

Todo ello es verdad. Y lo que Sócrates enseñó a Platón fue sustancialmente la gravedad religiosa y política con que se cargaban los diferentes saberes filosóficos. Más que enseñanzas filosóficas, lo que Sócrates confirió a Platón es la actitud que impedía que esos saberes se hicieran cosa frívola, ligera, de ganar dinero o satisfacer la vanidad. En una palabra, el magisterio de Sócrates consistió —y sobre ello habremos de volver— en asegurar el porvenir de la filosofía. Si Antístenes interpretó la gravedad de la actitud socrática acentuando ya el ascetismo de manera que podemos bien calificar de prematura y en desacuerdo con su siglo, Platón aplicó esta grave y, en el fondo, religiosa actitud, a la especulación, y esto salvó la filosofía, apenas iniciada, para el porvenir.

Claro que no nos quedamos satisfechos por fijar así en una fórmula la relación de Sócrates con su más excelso joven amigo. Queda, más allá de toda fórmula sintética que ordene a Sócrates en el cuadro de la historia de la filosofía, el hombre Sócrates, con todas esas frágiles cualidades que mueren con él mismo. Los discípulos se daban cuenta de la fragilidad y ligereza de la enseñanza personal. « ¡Me temo —dijo Simias el día de la muerte de Sócrates [82]— que mañana ya no habrá un hombre capaz de decir esas cosas que tú dices! »

Los discípulos se daban cuenta [83] de que nadie quedaba,

muerto él, que fuese capaz de hacerles responder bien: ya no existiría el hábil preguntador capaz de despertar los dormidos conocimientos que son la ciencia que llevamos dentro, dispuesta siempre a brotar y aflorar cuando un hábil zahorí da con la vena subterránea.

O al menos no permite que la juventud se conforme con poco. Pues muchas veces Sócrates enloquecía a la juventud y la perturbaba despertando en ella ansias y curiosidades que ni él mismo satisfacía [84]. Los posteriores creerán que Sócrates es una especie de maestro de retórica, y reducirán a meras condiciones persuasivas [85] lo que era una cualidad sublime y única. Ya muy cerca de su tiempo [86], se empezó a creer que Sócrates era un educador como otro cualquiera; y así se nos cuenta que en los discípulos de Sócrates se notaba un real progreso cuando después de escucharle algún tiempo entraban en la vida práctica.

Pero esto es empequeñecer las cosas. Sócrates no enseñaba conocimientos a sus amigos, sino que revolucionaba su actitud, la convertía en grave y religiosa, en profundamente sincera. Platón dice [87] que no había manera de hablar con Sócrates sin someterse a un examen acerca de uno mismo. Sócrates en sus amigos «neutralizaba el valor de la vida familiar» [88]. No necesitaba hacer conventículos secretos [89], ni parecerse en esto a los reformadores filosóficos, a los que desarrollaban en Grecia corrientes de experiencia religiosa personal y directa. No hizo nunca de sus amigos Sócrates un grupo misterioso y secreto, ligado por enseñanzas ocultas para los profanos. Ningún esoterismo se desarrolló alrededor de él. En la calle enseñaba, y de nadie se recataba para hablar. Si Platón nos presenta siempre en los diálogos a Sócrates tratando con la gente más distinguida de Atenas, no cabe olvidar que Sócrates, semejante en esto a un reformador movido por celo religioso, también hacía partícipes de sus conversaciones a gente de las clases populares [90], en el mercado, en los talleres de los artesanos, en cualquier esquina. En todas partes se mostraría Sócrates con aquel su gesto de mirar de reojo y sonreír, y luego era

cuando comenzaba a preguntar y a hablar en un estilo desconcertante y genial [91].

Habría, pues, que hablar de los mil amigos anónimos y oscuros de Sócrates. Sus camaradas de juventud y de campañas militares, sus colegas en los servicios políticos, sus compañeros de demo y en las fiestas y ritos religiosos que jalonaban la vida de un ciudadano ateniense. Después, las gentes de la calle, que le oirían tantas veces asombrados, con ese asombro enorme que los griegos siempre sienten ante el λόγος, la conversación racional.

«Yo soy tal como soy —dijo una vez [92]—, para no tenerme por mayor de lo que soy.» La relación con los amigos, con los amigos olvidados como con los ilustres y famosos, se funda en ese humano sentido de la propia estimación. Sin falsa modestia, pero sin considerarse un dios, así supo tratar Sócrates con los hombres, con sus amigos.

# Capítulo XI

# MORAL SOCRATICA. LA POLITICA

*Les socratiques auraient fait comme Calvin, s'ils avaient pu conquérir le pouvoir quelque part.*

G. SOREL: *Le procès de Socrate,* pág. 8.

La moral socrática se apoya fundamentalmente en la confusión, la unificación, de la sabiduría teórica (σοφία) y la práctica (σωφροσύνη). De la misma manera que lo hermoso y lo bueno forman unidad para Sócrates, sabio y prudente es el hombre que conoce lo que es bueno y lo que es hermoso, y basado en ese conocimiento, lo practica, evitando lo que es torpe [1].

La paradoja [2] socrática es esta: que el que conoce suficientemente qué es el bien no puede menos de practicarlo, arrastrado por su conocimiento, porque si no lo practicara, con esto demostraría que ignora lo que es el bien. Pues cada uno al obrar escoge lo que le conviene y no otra cosa. Nadie busca el mal por el mal [3]. Como dijo el poeta, «nadie es malo con intención» [4]. La paradoja se convierte en un tema obligado de la filosofía ética, y Aristóteles vuelve una y otra vez sobre ella [5]. Los que obran mal es que no saben lo que les conviene, y por eso no son ni sabios

ni prudentes. Pues quienes saben qué es el bien y lo bueno, no pueden elegir otra cosa que ello mismo, mientras que los que no lo saben, aunque no quieran se equivocan [6].

La ética de Sócrates descansa en la certeza lógica [7], es más, para él, la conducta humana está determinada por el conocimiento de una manera, diríamos, predestinada: los testimonios son abundantísimos. La virtud consiste en conocimiento [8]; la ignorancia, esto es, el mal, obedece solo a un error, es simplemente una desviación del alma [9]; el mal único es la privación del conocimiento [10]. Forzando un tanto, y ya dentro de los límites de la paradoja, vemos a Sócrates afirmar [11] que los que pecan voluntariamente son en algo mejores que los que pecan involuntariamente. Pues solo puede pecar voluntariamente el alma superior, la que por tener conocimiento es buena, mientras que la que peca involuntariamente es la mala, la que carece de conocimiento.

De esta manera se identifican para Sócrates las ideas de fin y de bien supremo [12], y con un alcance inmenso para llegar a una concepción teleológica de toda la filosofía. Fin y bien vienen a ser lo mismo que racional y divino, y por consiguiente todo el mundo resulta regido por una inteligencia, como ya veremos. A un análisis estas identificaciones no resisten, pero Sócrates está antes de que la filosofía manejara un tecnicismo riguroso y un método lógico exigente. El conjunto de este pensamiento hace aparecer a Sócrates, aun en contraste con Platón, demasiado lógico [13]. Los discípulos hablaban de una «fuerza socrática», una especie de mágica irradiación que emanaba del maestro y que se percibía le arrastraba y guiaba con indecible seguridad [14].

El bien es el fin supremo, pues el bien es la felicidad, y cuando hemos llegado a la felicidad hemos tocado lo último, pues nadie preguntará ya el para qué de esta felicidad [15]. El bien es lo completo: aquello a que falta algo no merece el nombre de bien [16]. La filosofía, que nos enseña a lograr este bien, consigue lo que habían soñado desde el principio los más ambiciosos de sabiduría: nos da la buena fortuna, el acierto de bien obrar, lo que nos pone por

encima de la suerte [17]. Este es el supremo valor de utilidad que tiene la filosofía socrática. Jenofonte interpreta [18] demasiado pedestremente la «utilidad» que tenía siempre presente Sócrates; pero en otra parte nos hallamos una explicación más profunda: el conocimiento que nos interesa es el que nos sea útil [19], y la utilidad no puede juzgarse sino en función de la felicidad, es decir, del fin último, pues ni siquiera si existiera la ciencia de adquirir la inmortalidad nos serviría para nada si no supiéramos qué hacer con la inmortalidad [20]. Esta «utilidad» es la que ha podido ocasionar una interpretación más o menos «hedonista» de la ética socrática [21].

Pero todo esto, que luego en las sectas filosóficas se convierte en tópico manido, y que se agosta en la repetición cotidiana, dogmática y sin ambición, no puede reducirse a términos modernos, pues era para Sócrates una divina embriaguez, que le llevaba hacia adelante en atrevida descubierta, en conquista de zonas nuevas y extrañas. ¿Cómo iba Sócrates a sacar todas las consecuencias de su moral, como pediría un moderno? [22]

La famosa identificación socrática de lo bueno con lo hermoso es consecuencia de esa tendencia a la unidad que hay en nuestro enigmático maestro. Jenofonte, con su alma pedestre y sencilla, confundirá todo, lo bueno y lo hermoso, en una categoría pragmática: la de lo apropiado, lo útil [23].

Aristóteles, que tan lógico es, cayó sobre esta confusión socrática y la resolvió a su modo. La paradoja de que las virtudes no son sino hábitos racionales, φρονήσεις, queda resuelta cuando afirma [24] que es necesaria la inteligencia para practicar las virtudes, pero estas no son φρονήσεις, pues el hecho es, dice Aristóteles, que el bien puede atraer a nuestra inteligencia, pero la incontinencia existe [25]. No basta el conocimiento para la bondad.

Aristóteles insiste una y otra vez contra la confusión de Sócrates. «El valor militar —dice [26]— no consiste en conocer los peligros y en tener una práctica, sino en saber afron-

tarlos.» Y un poco más adelante [27]: «el valor no es una ciencia».

Que el valor se reduzca a inteligencia, le parece a Aristóteles cosa absurda, y procura una y otra vez explicar esta paradoja, deshaciéndola.

Pero la importancia que tenía para Sócrates la ética puede medirse solo si partimos de que para él el recto proceder arrancaba sencilla y automáticamente del conocimiento perfecto. Ello es consecuencia de que no ve en el alma otra cosa que *razón* [28], desarrollada o no, iluminada u oscura; la voluntad está sencillamente determinada por la progresiva iluminación de la razón, que como tal obra únicamente inspirada por el conocimiento [29]. No era, pues, por ninguna especie de curiosidad científica por lo que Sócrates se había señalado como un fin conocer la virtud y averiguar qué es la justicia, qué el valor y cada una de sus partes. Y hacía esto εὐλόγως [30], con acierto. Pues como todas las virtudes son ciencias, a medida que conocemos las virtudes somos virtuosos; así, según conocemos la justicia nos hacemos justos, del mismo modo que según conocemos la geometría y la arquitectura, somos geómetras y arquitectos. Por eso creía suficiente *saber* qué es la virtud, sin darle demasiada importancia al cómo nace y al de dónde.

De esta primera confusión resultaban otras varias, y así Aristóteles, al intentar poner orden en la ética que Sócrates había creado, criticaba la no distinción entre ciencias teóricas y ciencias prácticas, pues en estas últimas el objeto de la ciencia misma y el del conocimiento son distintos; así son distintas la medicina y la salud, la primera como objeto del conocimiento médico, la segunda como finalidad de la ciencia [31].

¿Cómo pudo producirse en la mente de Sócrates esta confusión, que Aristóteles procuró deshacer con toda su lógica? Sencillamente porque para Sócrates era obvio que la evidencia lógica disparaba infaliblemente la acción. De aquí que atendiera a dos cuestiones que ocupan ya un lu-

gar importantísimo mientras duró la filosofía griega: qué es la virtud, y si es enseñable.

La virtud, la ἀρετή, arraiga en los viejos tiempos monárquicos y aristocráticos. Pero es Sócrates el que moraliza el concepto [32]. Aún en Pericles y su tiempo pervive en la política, el arte y la poesía la virtud antigua. Pero Sócrates cambia de frente en esta cuestión. Un paso más, y Antístenes subvertirá los valores: no es la vieja nobleza la que da la ἀρετή, sino, al contrario, la virtud la que hace nobles [33]. Los sofistas hablan [34] de virtudes, pero en lugar de esta multiplicidad, Sócrates habla de virtud única, y tras él, depurando el concepto, Platón, Aristóteles. Esa virtud única consiste para Sócrates en conocimiento, y ese conocimiento es ya en sí justicia, y por consiguiente felicidad [35].

La virtud es una, hasta el punto de que forzado por este principio quizá Sócrates llegó a decir que la misma ἀρετή era la del hombre y la de la mujer [36].

Esta virtud, ¿se puede enseñar? Este es el problema que Sócrates planteó muchas veces, a juzgar por el eco que la cuestión tiene en los evangelistas. Parece que acentúa la negativa para llevarle la contraria a Pródico [37]. El gran argumento es que los grandes políticos no han sabido enseñar la ἀρετή más excelsa, la política, a sus hijos [38], así que la virtud se convertiría en último término, si el seudoplatónico *De uirtute* conserva una buena tradición [39], en cosa divina, que se manifiesta, casi con ese capricho que nosotros llamamos gracia, donde quiere. En el fondo, Sócrates no se oponía, como los sofistas, que se creían capaces de enseñarla, a la vieja ἀρετή nobiliaria y que se heredaba [40].

Sócrates, que llega a preocuparse por ejemplo del concepto de πάθος, es decir, lo que es general y no pasión individual en cada persona [41], comprendiendo que solo así se puede llegar a una ética, a una comprensión de la pasión que tiene cada uno, empieza a estudiar y definir lo que son las virtudes y los vicios, y en él precisamente se inicia la preocupación moral que hallará su forma definitiva en las éticas aristotélicas y que seguirá dominando, cada vez

más, en las escuelas posteriores; estas no intentan otra cosa sino la regulación de la conducta humana, la sumisión a reglas y normas racionales de lo que antes se había regido simplemente por el instinto, y a lo sumo, por leyes morales heredadas. Con razón señala Maier [42] que en el dilema entre φύσις y νόμος, natura y norma, que los sofistas habían señalado, Sócrates se decide por el νόμος. En esto es, como en religión, más legalista y racional que místico.

En efecto, parece que Sócrates no se planteó el problema que Platón [43] de ver claro qué es la justicia, por encima de lo normal y corrientemente admitido. El testimonio de Jenofonte [44] y de un tratado pseudoplatónico [45] coincide en presentar la idea de justicia como identificada con «lo que corrientemente se tiene como justo».

En todo caso, Sócrates llegaría a admitir [46] la idea sofística, que estaba en el ambiente, de que al lado de las leyes normadas e impuestas, esas leyes que a Sócrates se le aparecen venerables y llenas de dignidad en el *Critón,* existían las leyes no escritas (ἄγραφοι νόμοι, ἄγραφα νόμιμα) que venían, así en la *Antígona* de Sófocles, a quedar vencedoras y más altas que las leyes humanas, dictadas por una voluntad, al fin y al cabo, para el juicio del que la examina de cerca, tiránica [47].

Es este un orden de preocupaciones muy ateniense, y los antiguos dijeron que con preocuparse de la moral Sócrates hizo bajar del cielo a la tierra la filosofía. Respondía esta orientación también al genio personal de Sócrates, que confesaba que nada le enseñaban el campo y los árboles, sino los hombres dentro de los muros de la ciudad [48]. Sócrates es un ético, un modelo de vida, y el mismo sentido común que le es tan útil en la ética le estorba la especulación en otros campos de la filosofía. La moral es la ciencia de Sócrates [49], quien está en el mismo mundo de problemas que los sofistas, en «la realidad autónoma del orbe vital, tanto político como ético: el discurso, la virtud y el bien» [50]. Lo que sucede es que el rigor con que Sócrates se vuelve sobre el mundo moral «preparaba la renovación metafísica por

Platón, en el momento mismo en que parecía sacrificarla a la moral»[51].

Recordemos unos principios platónicos en cuya víspera se halla Sócrates, y en los que se señala el racionalismo que lleva a la moral toda la filosofía postsocrática[52]: por natura misma es humano tener placeres, dolores, pasiones, de los cuales depende el hombre necesariamente. Mas la vida mejor es la que no solo en apariencia domina todas estas cosas accidentales, sino que consigue gozar y sufrir menos, gracias precisamente al efectivo dominio de ellas. Y como si este principio, este método de «gozar y sufrir menos», que sirve de base a todas las doctrinas postsocráticas, fuese poco claro, aún viene a precisar Platón que en este punto está la diferencia entre hombres y dioses. Al día siguiente de Sócrates se desarrolla la doctrina de la impasibilidad de los dioses, tan lejana de la mitología y la religión popular.

Pues la entrada de la razón en un campo como la conducta humana, antes reservado a la espontaneidad, a las costumbres heredadas y no examinadas por la razón, secaba este mismo campo. El ascenso de lo que los hegelianos[53] llamarían *Sittlichkeit*, o sea la moralidad primitiva y espontánea, a la *Moralität,* guiada por motivos racionales, era un empobrecimiento. Cuando, más adelante, cínicos y estoicos dan como norma fundamental la de «vivir según la virtud», esta consigna se basa no en un instinto arraigado ni religioso, sino en una virtud doctrinal, racional, resultante del propio individual análisis, del examen filosófico.

Sócrates, en su momento crítico, introducía ya algo de individualismo que contribuía a la disolución de la ley de la ciudad. Era una cosa del ambiente, que se da lo mismo en los sofistas que en Demócrito[54].

Naturalmente que Sócrates, siempre tan piadoso y tan arraigado, no llegó a las consecuencias que parecían inevitables en su actitud, y no identificó la vida gobernada racionalmente con la vida «según la naturaleza»[55] de que hablarían mil veces los estoicos.

Sin embargo, esta equiparación de vida razonable y vida según la naturaleza era una verdadera superficialización de las ideas socráticas. Pues Sócrates sabía muy bien distinguir entre la naturaleza y la virtud, y en ningún caso hubiera, como Zenón el estoico, equiparado vida natural y vida virtuosa, en el más peligroso confusionismo [56].

No era en este punto en el que Sócrates incurría en confusiones, sino justamente por el lado contrario, al reducir lo bueno y lo atractivo, lo que constituyó móvil ineluctable de la conducta humana, a una sola cosa. «El que persuade al mal es más peligroso que el que obliga, porque el que obliga ya se ve que es malo, pero el que persuade engaña el alma del persuadido», había dicho Sócrates [57].

En el fondo, al pensar así, en Sócrates se verificaba por primera vez la conjunción de la conducta y la lógica, de la aplicación de normas morales fijadas por la razón, de la entrada de la razón en la conducta humana. Lo que pasa es que para Sócrates el problema se planteaba directamente, sin el aparato filosófico que después de veinticinco siglos de cultivo lo aleja de nosotros.

Sócrates fue visto siempre como un maestro de las tendencias morales de la filosofía posterior, y los biógrafos explicaban la personalidad moral de Zenón el estoico como formada en la lectura de los libros socráticos que su padre, como comerciante viajero, le llevaba a Chipre en su infancia [58]. Y otras mil anécdotas más.

Pues la línea ascética y tan antihelénica del cinismo y del estoicismo está anunciada en la filosofía socrática:

—No concedamos al cuerpo —dice el Sócrates platónico [59]— mejor trato que el absolutamente necesario, no nos dejemos invadir por la naturaleza del cuerpo, purifiquémonos de él mientras Dios no nos libera del todo. Así, apartados de la irracionalidad del cuerpo, nos purificaremos y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro, que puro es acaso lo verdadero.

Es posible que en este pasaje una influencia extraña, proviniente de los misterios, exagere la posición de Só-

crates y la modernice demasiado, porque es evidente que los continuadores de esta orientación ética que hacía inseparables felicidad y virtud sintieron que en Sócrates había algo distinto, una fuente de felicidad cuyo secreto se perdió con él, y que para nosotros no es otra que el arraigo y la perfecta acomodación con que vivía dentro de la tradición y lo heredado. «La virtud —decía el fundador del cinismo [60]— es por sí suficiente para la felicidad, sin necesitar de nada, sino acaso de la fuerza socrática.»

Esta fuerza socrática era lo que le diferencia de todos los continuadores, de todas las escuelas ulteriores, que quedaron tan deslumbradas por el descubrimiento de la ética llevado a cabo por Sócrates, que ya no vieron en él otra cosa, y así quedó para siempre fijada su fisonomía.

«Sócrates ocupábase de la ética, mas de toda la naturaleza nada —dice Aristóteles [61], coincidiendo con las afirmaciones de los discípulos que querían librar la memoria de Sócrates de toda sospecha [62]—, y en la ética buscaba lo universal y fue el primero que puso el pensamiento en las definiciones.» En realidad, fue seguramente en los últimos decenios de su vida cuando Sócrates, deslumbrado por el descubrimiento de la ética, abandonó los estudios en el sentido naturalista de la escuela jonia. Pero la ética socrática todavía no se queda encerrada en fórmulas y en tópicos, como la de las escuelas posteriores. Pues era en un sentido decadente, moral, normativo, coartador de instintos, en el que Sócrates apareció a la consideración de la posteridad como fundador de las filosofías morales helénicas, como creador de la ética [63].

Bien es verdad que el que Sócrates colocase la ética en primer término no excluye más remotos orígenes para el intento de una doctrina racional de la conducta humana. Ya a Pitágoras [64] se le atribuían escritos en esta dirección, sobre educación, política y física. De estas tres, las dos primeras indican una preocupación ética, reguladora de la actividad humana. Muy pronto, pues, la reflexión comenzó en Grecia a volverse sobre el actuar humano, y con esto

quedaba franqueada la salida del mundo de espontaneidad y religiosidad, que tenemos en la poesía antigua, en Homero y en Hesíodo. Podría hablarse también de una ética que se desarrolla en la edad arcaica: Focílides, Teognis, Solón y los siete sabios trazaban no solo juicios éticos, sino normas de conducta. Sócrates lo que hizo fue aplicar a la ética las luces racionales. Por lo demás, más regulador de conductas era lo gnómico, el viejo mundo de las sentencias y refranes, que toda la modesta aspiración socrática a introducir en la vida el juicio ético. Sócrates exageró genialmente, aunque con cautelas que luego no se tuvieron en cuenta, esta separación de un paraíso de espontaneidad que quedó perdido para siempre y al que los griegos no podrían volver.

En lo que podemos rastrear de Pitágoras, la preocupación normativa está cerca de una actitud mística. Pero en Sócrates lo racional llega hasta las zonas primordiales de la religión. Pues Sócrates queda vuelto hacia el futuro, lleno de un sentido moral que se funda precisamente en el razonamiento. Para él, como para el judaísmo y el cristianismo, y mucho más que en la religión helénica del pasado, los dioses son el fundamento de la moral [65]. Ya hemos apuntado al tratar de la religión que el maestro sublima la protección de los dioses sobre los humanos hasta hacerla fundamento del agradecimiento a los dioses a que se eleva la religión.

Así se nos cuenta que a Eutidemo [66] le habló Sócrates de los beneficios de los dioses, que son la luz para los ojos y la noche para descansar, el día con sol y la noche con estrellas para señalar la hora, el alimento... De esta manera Sócrates, fundándose en el viejo sentimiento hacia los dioses, y partiendo de una concepción optimista y sana, lanza la moral por nuevos caminos al defender la providencia de lo divino sobre los hombres, para quienes precisamente el mundo está perfectamente concertado y ordenado, pues ellos son los que más provecho y utilidad sacan de este concierto y orden.

Con esto, Sócrates da una respuesta optimista a las angustiosas preguntas que se habían planteado a aquella hora en Jonia, y que estaba en potencia de apoderarse del alma griega en cuanto la vieja fe cediese, como se ve bien en la tragedia, incluso en el mismo Sófocles.

Sócrates con esta enseñanza presentaba una visión del mundo serena y segura, y es curioso que esta serenidad, tan lúcida en Platón, brote de la piedad de los viejos cultos, de las seguridades de una religión heredada, y que además se eleve al nivel de religiosidad moral.

Platón interpretó sin duda con exageración, influido por los misterios, esta moral con sanción religiosa. Son tendencias del orfismo, de las que Sócrates se mantuvo intacto, las que le hacen a Platón sustituir este enlace de la religión con la moral, que no tiene, en la forma que podemos rastrear en Jenofonte, nada de escatológico, por sanciones en el otro mundo. Si bien, quizá Sócrates, desde luego con menos teologías místicas que Platón, no rechazaba toda relación con aquel viejo refrán que decía que una vez muertos, mejor les iría a los buenos que a los malos [67].

El escollo de aplicar la razón a la conducta, si no se tiene el genial arraigo de Sócrates, es que la filosofía se convierta en un papel teatral, rasgo común a todas las escuelas después de Aristóteles.

Algunos temas de estas escuelas, por ellas convertidos en caricatura, se hallan ya en Sócrates. Así, en él hallamos el desprecio de las apariencias, como por ejemplo, la renuncia a la posesión de mantos diversos y demás elegancias corporales en cuanto excedían de lo absolutamente necesario [68]. Este rasgo es auténticamente socrático, y además está arraigado en lo más profundo del modo de ser del filósofo. En él se inició un desprecio inhumano por las cosas hermosas, y la tradición le atribuía [69] unos versos en consonancia con esto, en los cuales despreciaba todo lo que brilla a los ojos o atrae los sentidos y despierta deseos o codicia, la

plata y la púrpura, las joyas que enloquecían la sana codicia de los héroes homéricos.

Aristóteles [70] insiste en atribuir a Sócrates un tópico que encontramos repetido hasta la saciedad en los cínicos: que según echamos lejos de nosotros la saliva, los pelos, las uñas, también por fin hemos de desprendernos del cadáver, lo mismo que de todo lo inútil.

También aparece en Sócrates otro tema de las filosofías posteriores: la paradoja estoica de que «el mejor» es también «el más feliz» [71]. Y viceversa, el injusto es desgraciado, y más aún si no paga la pena que debe [72]. La suma felicidad de la justicia se convierte, como en toda la filosofía posterior, en un móvil, una estrella fija para dirigir la conducta humana. De aquí a ajustar la vida a un pedante sistema, a «vivir según la virtud», conforme repiten incansablemente cínicos y estoicos [73], no hay sino un paso.

El mérito de Sócrates está precisamente en no dar ese paso, ni incurrir en un concepto doctrinal de la virtud, resultante del examen individual del análisis filosófico desligado. En la doctrina platónica del sabio [74], moderada y prudente en comparación con las exageraciones de otras escuelas, hay imborrables rasgos socráticos: el sabio no deja de ser feliz por casarse, actuar en política y vivir dentro de las leyes establecidas.

Pues si es verdad que Sócrates saca del racionalismo la lección ética de la renuncia, por lo que se convierte en un precursor del ascetismo filosófico, y si es verdad también que no debe pensarse ni por un momento en que el orfismo o los misterios tengan influencias sobre la religiosidad apolínea del maestro, no cabe duda que la ética socrática está libre de incurrir en un pedantesco sistema, en una desesperante pobreza y sequedad, porque tiene su base en una extraña y original inclinación religiosa, en el asombroso descubrimiento de la necesidad de que los dioses sean morales, y de que estos tengan su trono, mejor que en el Olimpo mitológico, en el interior de la conciencia. También aquí es la orientación de la época la que influye:

Demócrito [75] habla del respeto a sí mismo. En estas reservas morales halló Sócrates fuerzas para oponerse a las consecuencias que la degeneración de la filosofía anterior y la sofística traían consigo. Es posible que tengan razón quienes [76] piensan que Platón presenta en Calicles y Trasímaco, tan nietzscheanamente por encima de prejuicios, una verdadera caricatura; pero la historia política y moral del tiempo nos muestra que el peligro de esta degeneración existía, y Sócrates se alineaba en la buena causa al oponerse a la ruina de la moral. Frente a estas nuevas corrientes, Sócrates sentaba principios tan elevados como el de considerar desgraciado al tirano que triunfa, o el de preferir que la injusticia venga sobre uno mismo antes que cometerla [77].

Si la naturaleza de Sócrates era tan sencilla y modesta que delante de una gran variedad de cosas que se vendían le llevó a exclamar: « ¡Cuántas son las que no necesito! », lo que hizo además fue desarrollar esta tendencia en una doctrina especulativa, en una construcción racional basada en «conocimiento» y «ejercicio», como precisará más tarde Aristóteles.

«Si te fijas en las que llaman virtudes —le dice una vez a Critóbulo [78]—, observarás que como se aumentan todas es con el conocimiento y el ejercicio. Estudiemos, pues, las virtudes y practiquémoslas.»

La preocupación ética de Sócrates no la hallamos en los presocráticos; pero el afán normativo no es en Sócrates tan rígido y empobrecedor como lo hallamos en los postaristotélicos, sino que deja mucho margen a la espontaneidad. No hay sino comparar con las razones que buscarán Epicuro y Zenón el estoico, los fundamentos que da Sócrates a su doctrina de la ἐγκράτεια o continencia [79], que son razones humanas, fundadas en la convivencia, sin complicar para nada en ellas a los dioses. No alterar la humana convivencia, no romper los lazos que unen al hombre con sus convecinos dentro de la ciudad, le parecía a Sócrates una suprema razón en la ética. En esto, como en todo, podemos decir que Sócrates estaba en el punto crítico, en el que

comenzaba a aplicar a lo nuevo viejos criterios, o por el contrario, a disecar lo más vital con escalpelos racionales. En un cierto sentido, Sócrates es un disociador de la vieja religiosidad en cuanto aumenta la separación entre el cuerpo y el alma [80], critica a los que ejercitan el cuerpo y descuidan el alma y coloca resueltamente los valores que atañen al alma por encima de los corporales, e incluso pide, de paradójica manera, que los dioses le den hermosura interior.

El juicio ético se asienta en la φρόνησις, más fuerte que la cual nada hay [81], pues es lo más divino que existe en el hombre [82], y podríamos definirla [83] como «el concepto que designa la unidad de la conducta de la vida y del conocimiento teorético», y en Aristóteles precisamente este concepto es el que justifica el supremo ideal de la ciencia. Seguramente es en este punto en el que el más fiel continuador de Sócrates no es otro que su discípulo-nieto Aristóteles. Y en un sentido aún más puro que el propugnado por este, que justifica la ciencia por lo que sirve para llegar a la φρόνησις, a esa unificación suprema de la conducta y la teoría, en Sócrates había ese descuido por buscar los fundamentos últimos que hay en los que viven todavía en un ambiente religioso no agotado por completo.

Pues, aún en un sentido más alto que Aristóteles, no tenía preocupación ninguna por la práctica. No quería, según dice expresamente [84], hacer a sus oyentes hombres prácticos. Lo que pretendía era enseñarles una virtud capital que les sirviera para situarse frente a la vida. Sin esta virtud ética, lo demás no sirve sino para hacer al hombre más injusto y más poderoso para cometer la injusticia, con mejores recursos para ser injusto.

Lo que diferencia principalmente a la ética socrática de las escuelas posteriores es que no es solo la felicidad lo que principalmente busca, ni aun siquiera en la forma más elevada de beatitud interior, de εὐδαιμονία, como la que el rey Antígono envidiaba al estoico Zenón [85]. La ética socrática no tiene por fin la sola felicidad del justo, a pesar

del concepto «el mejor y el más feliz» que hemos criticado, pues esta felicidad, que según el testimonio de Jenofonte acompaña al justo, no es el fin de la rectitud ética, sino algo que se da por añadidura, siendo el fin, en cambio, la justicia por sí misma, tal vez por el carácter divino que tiene la suprema sanción ética. Racionalmente llega Sócrates a esta conclusión, y es donde su ética apunta más allá de lo helénico, ya en los confines del cristianismo. Pues la armonía del alma [86] que Sócrates señala como fin de su ética, solo podrá entrar en el concepto de eudemonismo si no se olvida que por otra parte [87] Sócrates piensa llevado por lo que en términos modernos podríamos llamar idealismo, inclinándose hacia una ética incondicionada. Al fin y al cabo, Atenas educaba a los hombres previniéndolos contra el placer [88].

Aquí está la base de aquella sublime actitud moral en la que Sócrates se anticipa al cristianismo al decir que es mejor sufrir la injusticia que hacerla, y que la venganza es injusticia [89].

Aristóteles reconoce el magisterio de Sócrates en estas cuestiones, por cierto, en un pasaje muy controvertido [90], donde dice que Sócrates comenzó primero a investigar las virtudes éticas, y fue el primero que dio definiciones sobre esto. Algunos han querido ver en este pasaje el reconocimiento por parte de Aristóteles de que Sócrates fuera el primer lógico, aunque los comentaristas más autorizados prefieren entender que no es eso lo que este difícil texto quiere decir, sino simplemente que de hecho Sócrates, en su investigación ética, realizó alguna operación lógica [91].

Un rasgo que diferencia la ética de Sócrates de las escuelas posteriores es que parte de un conocimiento humanístico, de un sondeo previo de los corazones de los hombres, y así en vez de moverse en la región de los fantasmas de escuela, caros a cínicos y estoicos, encomia el arte de conocer a los hombres, diciendo que el que sabe este arte estimará las cosas como son y considerará poquísimos a los verdaderamente buenos y verdaderamente malos, y en cam-

bio a casi todos los hombres los colocará entre un extremo y otro [92].

Ahora que no se pierde Sócrates en este conocimiento empírico de los hombres, y para juzgar necesita, y aquí es la filosofía jonia la que le ha enseñado a exigir conceptos abstractos, saber qué es el bien y qué es el mal.

Hay algo todavía de impreciso en la ética socrática. Se inicia en ella la relación entre la moral y la religión, la concepción de unas divinidades morales, la tendencia a un ascetismo de base religiosa. Se ha podido hablar, con plena justificación, de que Sócrates actuaba con conciencia de obrar en servicio de Dios, de ejercer una verdadera «cura de almas» [93], pues su palabra hería en lo más doloroso, y penetraba como los dientes de una víbora que echara en el alma no veneno, sino medicina [94]. Y, sin embargo, todo queda en germen, en insinuaciones y observaciones que los discípulos más fieles no consiguen sistematizar, o tienden a sistematizar en una determinada dirección, como Platón en relación con los misterios.

Por otra parte, si pensamos que toda esta ética busca la realización del bien por sí mismo o algo más o menos semejante a la idea cristiana de la salvación personal, modernizaríamos de manera indebida el pensamiento de Sócrates. Pues, en lo moral, Sócrates se queda en el prólogo, detenido en un previo intento purificatorio necesario para tener la mente clara. Como ha dicho, exagerando un tanto, Maier [95], Sócrates no llega a formular un ideal ético positivo. Son Platón, Antístenes, Jenofonte, los que procuran atribuírselo. El *Clitofón* platónico, con su crítica de Sócrates desde el punto de vista de las seguridades sofísticas, sería un fiel espejo del carácter protréptico, exhortativo, de la predicación moral del maestro. Toda la preocupación ética de Sócrates, como San Agustín profundamente percibió [96], es una preparación, una disposición.

La ética de Sócrates es como el hábito para vivir su doctrina del conocimiento. Ahora bien, lo que sucedió es que el hallazgo de la ética fue tan considerable, que absorbió

todo lo demás, y los sucesores de Sócrates olvidaron que cuando ensalzaban y admiraban la ética socrática se quedaban en el prólogo.

En último término, en Sócrates nos desconcierta su actitud, su escasa tendencia al sistema, y es que la ética le interesaba como práctica, como manera personal de situarse, como *habitus*. No era en manera alguna un asceta, y San Agustín exagera un poco; pero es un hecho que lo que le condujo a la ética no fue otra cosa que el afán especulativo, la sed de saber. La ética se la halló al paso, y si se detuvo en ella fue porque no quiso perderse en oscuridades, ni dejar que las mentes humanas se metieran a investigar demasiado las cosas divinas.

Sócrates empezó por diferenciarse de todos en su actitud política. Sus contemporáneos se ocupaban de otra manera que él: los sofistas con agilidad y sentido práctico, los jonios como Anaxágoras o Demócrito desentendiéndose completamente. Estaba ya muy lejos el tiempo de los siete sabios, que actuaron no solo con habilidad política, sino también apasionadamente. Un Solón o un Periandro podían ser verdaderos modelos para la ambición de intervenir racionalmente en la política.

Sócrates había llegado en un tiempo en que a su agudeza mental no se le ocultaba que intervenir en la política es entrar en lo más delicado de las fuerzas creadoras, y sin duda por ello se abstuvo, o mejor dicho, obedeció gustoso la orden de su demonio familiar, que siempre prohibitivo, cuando no mudo, le había alejado [97] de la práctica de las tareas del ciudadano, salvo en la medida en que la democracia repartía inevitablemente estas funciones políticas.

Mas como el ambiente estaba, durante la guerra del Peloponeso, lleno de disolución, y la ciudad había perdido sus bases morales, y los ciudadanos, sacudidos por las horribles desgracias y los tremendos crímenes de aquella guerra, se encontraban ya libres y sin raíces, Sócrates, como heredero de más felices tiempos, se dedicó a buscar una vitalización del poder moral de la ciudad.

Pues, como hemos visto, lo que le interesa no es una doctrina ética libre y desinteresada, una moral «sin obligación ni sanción» (por usar términos modernos), sino una teoría orientada hacia la práctica y la realidad, una prueba de hecho que sirviera para que Atenas,

> una ciudad que ejercita lo justo
> y que nada hace sin ley [98],

siguiera viviendo sobre los mismos fundamentos morales de los tiempos pasados. Como bien advierte Maier [99], Platón evita hablar de las ideas políticas de Sócrates, porque él mismo estaba, según confiesa, lleno de asco hacia la política. Sin embargo, en el viejo Platón resurgen poderosas muchas ideas socráticas, y así tenemos en las *Leyes* [100] definida la política como el arte de cuidar o curar todo.

Aventuras políticas desgraciadas, una cultura que se había desplegado por completo en magníficas realidades y que en arquitectura, mármoles y dramas había extendido sus posibilidades hasta los límites del agotamiento y la fijación estéril, todo un clima de desgaste en las nuevas generaciones, pues flores tan magníficas como los humanos que dio el siglo V habían fatigado la raíz misma, hacían expresar a los hombres su desasosiego.

Cuando Sócrates se encontraba frente a uno de estos desarraigados [101] que no sentían la coerción de la herencia de la ciudad, se complacía en hacerle notar la nulidad de todo intento de escapar. La sumisión absoluta a la ciudad heredada, esa era la respuesta de Sócrates cuando la gente andaba buscando la vía media que va igual de lejos del mando que de la esclavitud.

Precisamente sobre el principio de que hay que ser apto para el mando, y dentro de la propia ciudad, funda Sócrates toda una exigencia moral de educación disciplinada y segura. Las ideas políticas se convierten hasta cierto punto en la última coacción para la ética. La política se hace para Sócrates un arte de gobernar y atender al alma, como para el cuerpo son la gimnasia y la medicina [102]. Y la moral

califica la política, que ya no es solo el arte de lograr el dominio, la riqueza, el poder [103], sino un arte de buscar no lo más agradable, como buscaban los sofistas, sino lo mejor [104].

En esta ligazón política funda Sócrates, en su discusión, tan reveladora, con Aristipo, el padre del hedonismo, las razones contra la moral desligada, «sin obligación y sin sanción», que cada vez se formularía más claramente.

De un modo lógico y apretado, el maestro obliga a Aristipo a reconocer que no es lícito retirarse a la comodidad de decir que ya que es difícil gobernarse uno mismo, para qué meterse a gobernar a los demás. Por anticipado se opone Sócrates a la abstención, al ocio, al alejamiento de la política que caracterizaría a los filósofos ulteriores. La moral firme sería [105] la que se basara en el esfuerzo.

De esta manera pensaba Sócrates que podría restablecerse la concordia entre los ciudadanos, tan quebrantada por la guerra y las revoluciones, y despertar de nuevo las fuerzas éticas que habían permitido en la *pentecontaetia* y antes la paz y el florecimiento de Atenas [106].

Era, pues, preciso que nadie que tuviera sentido de la moral se abstuviera de intervenir en la política. Es más, debe ser el filósofo el que gobierne [107], pues es rey no el que hereda el cetro ni el que lo gana en una revolución, sino simplemente el que sabe mandar [108]. No era lícito que quedara al margen quien podía ser útil a la ciudad paterna. Y así dijo una vez a Cármides [109]:

—Dime, amigo: si alguien fuese capaz de ganar campeonatos en los juegos, y con ello gloria para su ciudad, y no lo quisiera hacer, ¿cómo le llamarías tú?

—Le llamaría cobarde y blando —dijo el incauto Cármides.

—Pues si alguien —concluyó Sócrates— es capaz de cuidar de la ciudad bien y de engrandecerla, y tuviese pereza para hacerlo, ¿no le llamaríamos también cobarde?

—Quizá —dijo Cármides, que empezaba a comprender.

—Pues tú eres capaz y te resistes; pero no podrás ha-

cerlo porque al fin y al cabo vives en la ciudad. Debes ir a las asambleas, dar tu buen parecer, apoyar lo justo y protestar cuando veas que se equivocan.

—Pero, amigo Sócrates, una cosa es lo privado y otra lo público.

—Sí, pero el que sabe contar, cuenta igual a solas que en medio de la gente, y el que sabe tocar la cítara lo mismo toca en la soledad que en la plaza. (Pues a Sócrates la política le parece cierta cosa de arte matemática, como hacer cuentas o tocar la cítara.)

—Pero la muchedumbre me da vergüenza y miedo.

—Pues yo te contesto que acostumbrado como estás a tratar a los más enterados y discretos y a los más violentos, ¿cómo no vas a vencer ante la muchedumbre, que es de ignorantes y de débiles? Además, no hay que preocuparse demasiado de que se rían de uno, y más que nuestros propios amigos los inteligentes lo hacen a veces: ¿qué nos va a importar que se rían los ignorantes? Pero en el fondo, la política nos interesa mucho porque si la ciudad va bien nosotros bien vamos, y si no, no.

Pues Sócrates no había llegado a comprender al hombre aislado y sin ciudad de los humanitarios. El humanitarismo vago estaba apenas nacido en el mundo antiguo, y Sócrates lo desconocía a propósito. Precisamente su intención era servirse de la ciudad como de primer móvil ético en un mundo moral que estaba profundamente quebrantado.

Tan convencido estaba Sócrates de que su misión era despertar ese sentido moral del deber político, que cuando el sofista Antifón le preguntó [110] cómo sabiendo tanto de política no la practicaba, le respondió:

—¿Cómo crees que seré más útil: practicándola solo yo o enseñando a muchos a que la practiquen bien?

Para apreciar en su valor el alcance que daba a esta enseñanza moral, bueno será recordar que la ambición de Sócrates en punto a mando político tenía unos límites modestos. Recordemos que el momento en que la filosofía tuvo la máxima ambición no fue cuando Sócrates quiso

enseñar a cuantos más posible los fundamentos políticos de su ética, sino cuando Platón pasó a Sicilia con el afán de que la razón filosófica gobernase plenamente en este mundo. En la aventura platónica se renovaba algo del mítico afán de los siete sabios, gobernantes de ciudades y creadores de aquellas frases a través de las que cada uno de ellos veía sistemáticamente el mundo. Platón en su vida y en sus obras de política quiso ser como un octavo sabio. Y así tuvo las ingenuas ilusiones que extemporáneamente le llevaron a atravesar el mar hasta tres veces, para intentar en Siracusa un gobierno filosófico.

¡Qué lejos de la sabia modestia de Sócrates, adherido sólidamente a su Atenas y sometido siempre al supremo principio de lo legal y lo normal, lo admitido y lo consuetudinario! Y, sin embargo, en Platón hay una ambición ética [111] que solo después de Sócrates es concebible. La busca de la vida feliz, sin asesinatos ni violencias, el orden asegurado bajo la impersonal presidencia de las leyes, es socrático y no otra cosa. Cuando Solón, el autor de las leyes atenienses por excelencia, se vio demasiado agobiado por protestas y consultas, se expatrió por diez años, para que la gente se acostumbrara a la interpretación de la ley escrita [112], a someterse a un juez misterioso e impersonal. El principio más revolucionario y antiateniense en que incurrió Platón como político fue su afirmación de que más vale el hombre regio, el político conforme a la razón, que las frías e impersonales leyes escritas [113].

Pero Sócrates, como heredero al fin y al cabo de Solón, y sin ninguna ambición de imitar a este remoto antepasado, no confía en la razón del hombre verdaderamente regio y con una razón bastante para ser impuesta por encima de todo. Tan sometido vive a la realidad histórica, que parte siempre de las teorías políticas corrientes en su tiempo [114]. Juzga, parece, la monarquía y la tiranía con el concepto legalista de un ateniense vulgar, y bajo los rótulos de democracia, aristocracia, plutocracia, no se refiere a otras realidades que las que cualquiera en Atenas entendería. Pues

Sócrates permanece a pesar de todo fiel a la arraigada tradición ateniense, mientras que Platón teoriza en los momentos más meridianamente racionales sobre la monarquía; lo mismo que en más de un caso sofistas y discípulos inmediatos de Sócrates se habían inclinado más bien en favor de la tiranía.

Sin embargo, a pesar de la ortodoxia democrática que, como buen ateniense, guarda Sócrates, hay en él una devoción marcada hacia los pueblos que, así Esparta, han sabido guardar la tradición y la piedad, el sabor primitivo y sencillo [115]. Con esto se inaugura la corriente, tan poco ateniense en apariencia, del culto a las instituciones espartanas, vivo en Platón [116], en Jenofonte, en Antístenes, en todos los socráticos. Verían Sócrates y sus discípulos en Esparta y en los pueblos del Peloponeso unas energías menos agotadas, más primitivas y libres del desgaste de la civilización.

Contra la decadencia de una civilización muy vieja, que era la de Atenas, el primitivismo y las frescas fuerzas de Esparta podían parecer un remedio, por más que la decadencia iba también fatalmente acompañando a la organización política y social de los dorios.

Mas la lucha contra la decadencia le lleva a Sócrates a lo voluntario e intencionado, y de un modo paradójico, por luchar contra las fuerzas de la disolución, Sócrates elogia lo no espontáneo. Frente a la buena suerte, a la que se entregaban tan religiosamente los antiguos, Sócrates alude a la «buena acción» [117], con la que ensalza lo buscado frente a lo encontrado, lo intencionado contra lo casual.

Por eso no hay que aceptar plenamente el Sócrates resignado que a veces asoma en sus acciones y palabras. Hay en él una voluntariedad exagerada, que le arrastra hasta prescindir de la vida misma y a poner por encima de todo su preocupación moral, que recorta y civiliza la espontaneidad. Y en su política no debía andar muy lejos de lo que hallamos en Platón [118], cuando señala como finalidad de esta no solo hacer a los ciudadanos libres, ricos y sin

discordia, sino sabios, proporcionándoles ciencia, pues solo así les servirá de algo y los hará felices.

Luchaba dentro de Sócrates con su sentido de la medida y su apreciación de la realidad la tendencia a ser un puro doctrinario, un hombre sin conciencia de las imposiciones de la vida ni de la fatalidad. Le preocupaba demasiado la asimilación del rey al piloto de una nave, y la reducción —¡siempre unificando, fusionando, identificando!— del poder a un saber como otro cualquiera.

—El saber es el que fundamenta las superioridades —dijo una vez discutiendo con Teodoro el matemático [119]—: el que es capaz de enseñar, lo es de mandar.

Esto se convirtió para Platón en una verdad política que le inspiró no solo en sus teorías, sino en su ambicioso plan, que le hacía reincidir esperanzadamente en el viaje a Sicilia.

El magisterio de Sócrates quedó establecido en este campo de la política de una manera indiscutible. Como hemos visto que era su deseo, la antigüedad le tuvo por gran político con el ejemplo [120]. Su lucha contra la decadencia triunfó tan señaladamente, que el sentido revolucionario no dominó en los discípulos inmediatos: no solo Platón, después de sus planes racionalistas y de su anticipado sueño del rey al modo helenístico, recae en la veneración hacia las leyes y los ancianos [121], sino que el propio Aristóteles, colocado ya en los comienzos de otra era y de frente a la realidad del imperio de Alejandro, no superó el concepto helénico del Estado-ciudad, y quien tan genial fue en la lógica, en la ética o en las ciencias naturales, no pasó en la política de la realidad histórica más inmediata y más superada ya por las tremendas hazañas de los macedonios.

Aquí tenemos que recordar, al lado de estos, dos pensamientos capitales socráticos: la política debe fundamentarse en el saber; el filósofo está obligado a preocuparse de la política de su patria, pero no necesita, ni mucho menos, aspirar al poder, que en el momento tan agitado y difícil que le tocó vivir, y como hombre nacido y criado en aque-

llos felices tiempos en que gobernaba, más que la democracia, el poder impersonal y prudente del Areópago [122], despreciaba los cambios políticos, como cosa que no existía en su constitución ideal. Kierkegaard [123] ha expresado lindamente la situación de Sócrates, considerándolo no ya en un punto que gravitaba hacia el centro en la circunferencia del Estado-ciudad, sino como una línea tangente.

Estos dos sucesos a que vamos a referirnos nos presentan a Sócrates chocando con todos estos cambios, sin ceder ni a unos ni a otros desde el momento en que sus ideas le aseguraban que poseía él, y no los demás, el recto criterio.

La primera anécdota se refiere al año 406/5. Sócrates, por única vez en su vida, desempeña un cargo y entra, sin duda obligado por el sorteo y cuando penosas circunstancias absorbían a todos los ciudadanos, en el Consejo de los Quinientos. Es un momento crítico, y la mala ventura de la guerra ya ha condenado, ante la vista de todos, a Atenas a la derrota. Y, sin embargo, aún, al recibir la nueva de que Conón se halla con el resto de su escuadra bloqueado en Mitilene, la gente en Atenas se deja llevar del entusiasmo. Se crea en unas semanas una flota de 110 trirremes. No hay dinero para adquirir esclavos, y los ciudadanos y los metecos aceptan orgullosos un puesto en los bancos de los remeros; el esclavo que acuda a esta escuadra será manumitido en el acto. La escuadra parte en julio de 406, encuentra al enemigo junto a las islas Arginusas y lo aniquila, pero veinticinco naves atenienses se hunden. Como la batalla fue en alta mar, las tripulaciones de estas no pudieron llegar a tierra; se intentó organizar el salvamento de los náufragos que se sostenían sobre las olas, pero se echaba encima una tormenta y no había tiempo que perder; no se podía esperar la furia de las olas en aquel mar peligroso, y hubo que huir abandonando a los supervivientes y sin recoger los cadáveres.

Dos mil ciudadanos desaparecidos, después de tantos lustros de guerra, era una pérdida muy sensible, y el pueblo,

exasperado, víctima de un colectivo estado de ánimo enfermizo, llamó ante el tribunal a los generales. Seis de ellos acudieron, dos se apresuraron a ponerse en salvo.

Comenzó el juicio. La defensa de los generales no produjo una impresión desfavorable, y nada hacía esperar que la cosa fuera a tomar un giro trágico. Una fiesta familiar, las Apaturias, se celebró antes de que el juicio de los generales terminara. Esto fue una desgracia para los acusados, pues en las fiestas, en las que se reunían las fratrias, el pueblo observó con desesperación cuántos eran los que habían debido vestirse de luto. La indignación de los atenienses llegó a su colmo, y vino a descargar sobre los generales, cuya defensa, insistiendo en que hubiera sido una locura exponer a la escuadra entera a correr la misma suerte que los desgraciados náufragos, resultaba ya vana.

El asunto, por decisión de la asamblea del pueblo, había sido confiado a la resolución del Consejo; pero el Consejo cedió a la nueva oleada de indignación popular, y decretó que el pueblo volviera a conocer de la cuestión. La decisión era ilegal, pues se requería que en el caso de pluralidad de acusados se siguiese para cada uno un procedimiento especial.

Entonces aparece la voluntad de Sócrates y la fría resolución en defensa de la justicia, en un esplendor único. Era justamente la tribu de Sócrates, Antioquís, la que ejercía, según el turno establecido, la prytanía, es decir, que a los representantes de esa tribu, durante un período determinado, correspondía la dirección de la sesión de la asamblea. Fue aquella verdaderamente tempestuosa. Se trataba de hacer pasar el asunto otra vez del Consejo a la asamblea. La cosa era ilegal, y varios prytanos, entre ellos Sócrates, se oponían. El pueblo se alborotaba y prorrumpía en denuestos contra los prytanos que pretendían oponerse a la desatada pasión. Se llegó a amenazar a los prytanos renuentes con que se iba a poner a votación del pueblo su encarcelamiento. Todos cedieron entonces, menos Sócrates, que en este instante mostró su duro temple, manifes-

tando que él no renunciaría a que se cumpliese escrupulosamente la ley. Pero su sola oposición no bastó para detener la marcha del asunto, y el pueblo pudo satisfacer su enloquecimiento colectivo votando la pena de muerte contra los ocho generales, e inmediatamente los seis que se habían presentado fueron ejecutados [124].

Sin duda que la actitud indomable del filósofo no agradó al pueblo, y ese rencor que muchas veces dura años en el alma de las gentes vulgares se despertó siete años después cuando el proceso final.

Pero la ira del pueblo no fue la única que Sócrates tuvo que arrostrar «por decir la verdad» [125], sino que también tropezó su independencia y su sentido de la justicia con los treinta tiranos.

Se cuenta que cuando estos llegaron al poder (año 404), como alguien se le quejara de que no habían contado con él, Sócrates procuró consolarle diciendo con viveza:

—Y si así fuera, ¿no tendrías que arrepentirte? [126]

Es posible que esta historieta sea inventada; pero si descontamos todo lo que en una actitud prudente y reservada puede haber de mezquino cálculo, justamente esa era la actitud de Sócrates ante los treinta. Y así sabemos que [127] en cierta ocasión llamaron a Sócrates con otros cuatro ciudadanos para encargarles de que fuesen a detener a un cierto León de Salamina, al que iban a ajusticiar. El tal encargo obedecía a un plan sistemático de los tiranos para complicar al mayor número de gente en sus crímenes. Pero Sócrates no se cuidaba de la muerte ni de nada, si había de salvarse cometiendo injusticia, y no se dejó intimidar, y así mientras sus otros cuatro ciudadanos se dirigieron a Salamina con la poca honrosa misión de traer al condenado a muerte, él se marchó desde el edificio del Consejo a su casa, lleno de desdén, aunque dándose bien cuenta de que era la vida lo que se jugaba, y quizá solo le salvó [128] que los días de los treinta tiranos resultaron contados.

También le prohibieron los treinta tiranos [129], parece que a instigación de Critias, que siguiera enseñando a razonar.

Su antiguo discípulo conocía sin duda la íntima libertad del alma socrática, su falta de complacencia con el arbitrio de la razón revolucionaria, su dignidad insobornable. Fue una prueba a la que le sometieron los tiranos, aquella de confiarle la detención de León de Salamina, pero a buen seguro que Critias sabía que el maestro no iba a doblegársele.

Ya hemos expuesto más arriba las razones con las que explícitamente expone Sócrates los fundamentos de su conducta.

—Gobernar —dijo un día [130]— es cosa excelente. Gobernando se puede conseguir uno mismo lo que quiere, ser útil a los amigos, realzar la casa paterna, engrandecer a la patria, hacerse famoso primero en la ciudad, después en toda Grecia, a veces incluso entre los bárbaros. Cuando uno gobierna es conocido por todos. No es, no, mala cosa gobernar —terminó irónicamente.

¿Por qué, con estas ideas, no gobernó?

Nótese que expone solo, en su elogio no exento de desdén, las pequeñas ventajas. La gran ventaja de gobernar: influir en los contemporáneos, formar la mente de los conciudadanos, le parecía más asequible con su vagabundo magisterio que con la actuación directa en la política. Y por otra parte, el respeto que Sócrates tenía hacia lo vital y espontáneo le impedía soñar en una intervención directa de su inteligencia en el manejo de los hombres.

Parece que hubiera adivinado que todos los filósofos éticos tendrían una tendencia fatal a intervenir en el gobierno, a dar normas para gobernar a los humanos. Esto había de perjudicar la sana espontaneidad del mundo antiguo, y convirtió cada vez más su evolución histórica en algo perjudicialmente influido por la reflexión. En el afán de ponerse por encima de todo azar, de la divina fortuna [131], el filósofo se hizo un desarraigado, un hombre con demasiado afán de superioridad y con excesiva frialdad. El alma era por él un tanto artificiosamente acomodada a la vida, some-

tida a una norma intencionada y violentadora. ¡No más independiente, arisca y fecunda espontaneidad!

Sócrates fue el último que se supo mantener en el límite, sin dejarse encerrar en una deformadora ética que caracterizaría a la decadencia y que se manifiesta en una literatura decadente y un decadente estilo de vida.

Por ejemplo, Antístenes [132] se burlaba de los más sagrados procedimientos políticos, como la elección. «Votad que los burros se hagan caballos», decía a los atenienses. Y cuando estos se extrañaban del exabrupto replicaba él: «Pues así sacáis de entre vosotros generales por medio de los votos.»

Sócrates respetaba casi todas estas tradiciones, y no solo no protestó, sino que ya hemos visto cómo sirvió bajo estos generales, y acabamos de ver que actuó en la política con el mayor respeto a las formas y el más exquisito cuidado de las formalidades legales. Se pudo por ello decir muy bien [133] que Sócrates no discrepó de las opiniones democráticas, y no se apartó de las instituciones heredadas. En una época de revoluciones fue un nostálgico de los felices tiempos de su juventud, cuando Atenas disfrutó de una constitución sólida.

Notemos que incluso Platón, que tan libremente poetiza sobre la memoria del maestro, evita colocar en boca de él no solo las sutilezas metafísicas del *Sofista,* sino también aquel principio revolucionario y contrario a todo respeto por las leyes heredadas que formula el misterioso forastero eleata que trae a una trilogía incompleta de diálogos platónicos la fiebre racionalista de Jonia: «lo mejor es que dominen no las leyes, sino el hombre regio, el rey natural, con su inteligencia» [134]. Sin duda que Platón buscó de propósito esta oposición entre el elata, que compara a las leyes con un hombre ignorante que no deja a nadie salirse de sus mandatos y no escucha a nadie ni se interesa por novedad alguna, ciego y empeñado en sostener su coacción [135], y el Sócrates respetuoso con las leyes en la *Apología* y en el *Fedón,* y heredero de la veneración por el texto escrito

que revela la anécdota del destierro voluntario del patriarca ateniense Solón, que hizo las leyes y las quiso impersonales y escritas, para que se olvidaran de que era él el que las había hecho, y para no soñar él ni por un momento con hacerse hombre regio, rey natural, conductor inteligente de su pueblo.

La decisión de Sócrates en este punto es pareja a la de Solón. En cambio, Platón, que no desmentía en esto la estirpe de su abuelo el rey Codro, se adelanta a prever la realidad del rey helenístico, y no solo en sus obras más racionalistas, como es el asombroso *Político*[136], sino hasta en las de su respetuosa y rendida vejez, en la que, como bueno y piadoso ateniense, está de regreso de las ambiciones racionales. Léase el pasaje de las *Leyes* en que describe como un rey del siglo siguiente al que imagina supremo magistrado para su ciudad[137]. No podemos menos de asombrarnos cuando nos damos cuenta de que al escribir Platón esta página Alejandro apenas había nacido.

Y, sin embargo, Platón en sus últimos tiempos concebía al político más como un artista inspirado y genial que como un hombre que vive espontáneamente la tradición y las leyes de la ciudad. Así los que dialogando en las *Leyes*[138] bosquejan una constitución ideal se comparan a sí mismos a poetas de tragedia, a autores del más real de los poemas trágicos.

Los especialistas podrían decir que Platón no superó la idea del Estado-ciudad, pero no negarán que el estilo de política que Platón soñó es más propio de las gigantescas construcciones autoritarias que parecieron sino inevitable de nuestro siglo, mientras que Sócrates ni aun con toda su ambición de moralizador se lanzó a este sueño poético de la política platónica, y se conformó con ser un idealista que aspiraba a mantener la gloriosa Atenas que había alcanzado a ver en sus años juveniles.

# Capítulo XII
# LA LEY DE LA CIUDAD

*Y-a-t-il rien de plus respectable qu'un ancien abus?*
*—La raison est plus ancienne, reprit Zadig.*

VOLTAIRE.

Donde los padres son vencidos por los hijos, no es ésa ciudad de hombres cuerdos.

Lo bueno es seguir las leyes del país.

SÓFOCLES, *Fr.* 850 sg.

Sócrates significa, en un momento de aguda crisis, la vuelta al νόμος πόλεως, a la ley de la ciudad, como norma ética primordial. Al fin y al cabo, de Sócrates desciende por línea directa la definición del hombre como animal político, como sujeto a la ciudad, a la *polis;* es decir, como animal irremediablemente metido en una historia.

Sócrates vio el peligro de las corrientes, ya muy poderosas en la vida intelectual de su época, que soñaban con desarraigar al hombre, con privarle de la condición de «político», de nacido y criado en una ciudad. Y comprendió, en ese crítico momento, que no había mejor guía de las virtudes morales que la obediencia a los viejos y profundos

instintos, a la continuidad de la estirpe, a la fidelidad al sitio de que uno es hijo. Lo que se ponía por encima y fuera de esta virtud moral, lo que empezaba a ser una ética cosmopolita y desarraigada, era una norma para una virtud falsa, que no servía sino para empobrecer la vida.

Esta falsedad de las éticas que absorbieron la filosofía postaristotélica costó a la cultura griega toda la alegría accesible a los mortales y toda la fecundidad. Sócrates se sintió, y sintió lo mismo para cada uno de los hombres, sujeto al terruño nativo, y percibió la inutilidad y esterilidad de todo esfuerzo por desligarse. Se vivió en el mundo antiguo con una cierta felicidad mientras se obedeció a la sencilla tendencia del arraigo que tienen los hombres en su fondo. Sócrates, en el momento crítico, oyó la voz de la sangre. No formuló una doctrina cuando el mal estaba precisamente en que se formulaban doctrinas, ni contra cosas antigenuinas y artificiales podía combatir con lo antigenuino y artificial. Por eso no escribió [1], no trazó fórmulas ni planes. Pues frente a la claridad de la inteligencia representaba Sócrates, justamente porque era más claro y más inteligente, la fuerza oscura y tremenda de la sangre.

Contra los sofistas ya vimos que la posición de Sócrates era bien clara. Sabía que el hombre no es una abstracción y que no nace libre. Se daba cuenta del peligro de pensar que el hombre nace desligado de la ciudad, pues con esto se liquidaba la existencia genuinamente helénica, ligada indisolublemente a la *polis*. Quienes creen [2] que Sócrates es una especie de individualista, un precursor de la disolución que en el siglo IV deshace a Atenas, olvidan que eran los atenienses quienes en masa se desarraigaban e individualizaban. Frente a este pueblo que se atomizaba [3] se levantaba como opinión independiente e individualizada la de este hombre. Mil fuerzas que impelían a la gente en la misma dirección, la guerra y la política, la economía y el arte, despertaban en Atenas una vida demasiado activa para que siguiera anónima y colectiva como en los viejos tiempos.

Frente a este torbellino, Sócrates sí es individual, pero precisamente porque tiene conciencia del pasado comunal. Desde esta altura es desde donde desprecia al vulgo mediocre, hundido en la insignificancia de lo individual, incapaz de grandes bienes y de grandes males [4].

Más complicada es su relación con la filosofía, con todas las doctrinas que frente a él son agrupadas con el común denominador de «presocráticas». Para sentirse a gusto dentro de ellas estaba Sócrates demasiado cerca del instinto. Contra la apresurada perfección de los tiempos que ya apuntaba en aquella filosofía, sentía un horror instintivo, aunque no tan claro ni tan lleno de ironía como el que manejaba contra los sofistas, pues la verdad es que la contemplación del mundo con desinteresada inteligencia, como los jonios la habían descubierto, le llegó a interesar de veras, y hasta su pensamiento moral muestra, como hemos visto, preocupación paralela. Mas, por otra parte, se daba cuenta de la fragilidad de aquel pensamiento, casi agotado ya en sus días (salvo en lo que él lo revitalizó), y por eso oponía a la filosofía un horror irónico y una renovada actitud religiosa.

Frente a esta disolución, se apoya Sócrates en las arraigadas tradiciones atenienses, y entonces se le aparece con toda su majestad el νόμος πόλεως, la ley de la ciudad. Claro que Sócrates no vive dentro del νόμος πόλεως con una primitiva espontaneidad, sino que vuelve sobre él casi con intención, con conciencia de que es un regreso. Los socráticos se dieron cuenta de que el desarraigo había sido vencido por su maestro. Un testimonio [5] nos transmite, como ya vimos la aplicación de esta idea al mundo religioso: nos presenta al sofista Eutidemo en derrota ante Sócrates y reconociendo la posibilidad de que lo divino sea venerado, y cuando plantea la pregunta sobre el modo de esa veneración y qué rendimientos humanos pueden ser verdaderamente dignos de los dioses, Sócrates da su solución:

—Que cada uno venere a los dioses según la norma de su ciudad.

Por lo mismo Sócrates simpatizaba en especial con el santuario de Delfos, pues también la Pitia había explicado, en esa buena avenencia que Delfos buscaba con los sacerdocios y los cultos locales, que el mejor medio de tener relación con los dioses era conforme a las leyes de la ciudad [6].

La religión antigua estaba sólidamente ligada a la ciudad. Sócrates se daba cuenta de que esa religión se evaporaría en cuanto el cosmopolitismo predominase. Si una secta filosófica posterior, la de los estoicos, intentaría hacer conciliable la filosofía con la religión tradicional, y al precio de algunos simbolismos aceptaría la mitología y el culto mismo, en ella hallamos un eco socrático cuando se dice que los piadosos conocen lo νόμιμον para los dioses, lo que a los dioses corresponde según la ley. Claro que esta piedad estoica pretende absorber en el sabio las funciones sacerdotales, pues el sabio conoce lo νόμιμον, es el que está en mejores condiciones para inspeccionar los sacrificios, ofrendas, purificaciones y todo lo demás [7]. Sócrates no hubiera ido nunca tan lejos.

La sumisión de sus sentimientos religiosos al νόμος πόλεως es la que, como hemos visto, mantiene unidos los descubrimientos socráticos, esos propios de una religiosidad superior a la personalidad humana, histórica, obediente, sumisa a lo divino concreto, fiel a los dioses que la han criado. La exaltación del νόμος πόλεως en el orden religioso no es otra cosa que la rendición a la raíz histórica, la precaución para no caer en el desarraigo cosmopolita.

Pero este criterio legalístico lo lleva Sócrates también a la moral. Seguramente porque nació y se crió en una época en que la ciudad de Atenas pareció más sólida, feliz y próspera que nunca, hallamos tan arraigada en Sócrates la idea de la ciudad como normadora suprema en moral.

—Lo justo —dice Sócrates al sofista Hipias [8]— es lo normal, lo legal, τὸ νόμιμον. Justo es quien obedece las leyes de la ciudad, injusto quien las traspasa. Lo que ordena la ciudad, eso es lo justo.

Hipias entonces plantea el problema, como sofista más desligado:

—¿Cómo ha de estar la justicia en las leyes que uno mismo vota y uno mismo puede derogar?

Sócrates se defiende con un argumento pragmático:

—Pues es —dice— como en la guerra y en la paz. No es lícito acusar de muchas acciones que uno comete en la guerra y que están prohibidas cuando llega la paz [9]. La obediencia a las leyes asegura la tranquilidad y el orden en la ciudad, y además garantiza la tranquilidad de los individuos, el triunfo de los tribunales, la confianza mutua, la fe de la ciudad, la gestión ordenada de los negocios públicos, y mil otras ventajas. Querido Hipias —termina—, estoy convencido de que lo legal y lo justo es lo mismo, no me cabe ninguna duda. Si tú crees lo contrario, instrúyeme.

—No, yo no creo precisamente lo contrario.

—Y además, Hipias —añade Sócrates, ya más seguro—, ¿no crees que hay otras leyes no escritas?

—Sí, hay ciertas leyes universales.

—¿Podrías decir que las han establecido los hombres?

—No. ¿Cómo habían de reunirse para acordarlas todos, si además hablan cada uno su lengua?

—¿Pues quién crees que habrá dado esas leyes?

Y el presuntuoso Hipias tiene que decir:

—Sin duda los dioses. Y honrar a los dioses es la primera de estas leyes universales.

—Sí —dice Sócrates—; y honrar a los padres y no cometer incesto...

—Bueno, pero esto hay quien lo infringe.

—Sí. Hay muchos infractores de esta ley y de todas; pero hay entonces castigos que el hombre no puede evitar, y castigos que no son como los de las leyes humanas que pueden burlarse.

Por este importante pasaje, cuya autenticidad socrática niega Maier, quien ve en él reflejos de los sofistas, vemos cómo se solucionaba el conflicto, que por su parte la sofística había tenido especial complacencia en acentuar, entre

la ley de la ciudad, ley humana y contingente, y las leyes no escritas, leyes divinas, anteriores a la actividad legislativa de los hombres. Sócrates parece que buscó una solución, que tal vez en Platón se nos conserva [10] al negar que en el fondo la mayoría que vota y hace las leyes sea el último fundamento de la moral, y señalar que el juicio moral es algo que se adquiere no de otra manera que la lengua nativa por ejemplo.

Influido por la sofística está el conflicto que Sófocles había planteado en *Antígona*. De una parte la ley de la ciudad, la ley política, que para defender el orden, con solo un poco de violencia por parte de Creonte, el tirano, salta quizá por encima de las convenciones heredadas; de otra parte, las leyes eternas, las leyes no escritas, superiores a toda ley humana, mantenidas por los dioses, por Zeus y por Dike, la justicia, que se sienta en un trono al lado del dios supremo.

Los ἄγραφα νόμιμα eran como un descubrimiento moral que los sofistas, seguramente sin gran convencimiento, pero con el afán de hacer ver lo frágil de las leyes humanas, la relatividad de cada ley de ciudad, lanzaban por delante. Aunque no por otro testimonio, por Sófocles sobemos que en Atenas se polemizaba ya cuando Sócrates no tenía aún treinta años, acerca de las leyes no escritas. Sócrates recogió este problema y procuró darle una solución. Lo vuelve a plantear el *Teeteto* platónico [11] cuando contrapone los νόμιμα de cada ciudad con el conocimiento superior de lo que es en última instancia justo. Claro que Platón llega mucho más allá que Sócrates, y lo que pone en boca de este llega a ser históricamente absurdo [12]. Un gran salto, un salto que a nosotros no nos lo parece porque las ideas morales posteriores se fundan precisamente en ese salto socrático, fue lo único que permitió, y con caracteres geniales, esta solución.

Antifón había insistido, como hemos visto, en la relatividad de todas las leyes humanas [13], y solo los pitagóricos, con su fuerte vocación política, habían procurado salvar el

concepto de las leyes como cosas significativas en la moral [14]. Pero Sócrates se preocupó de salvar no solo la santidad de las leyes de la ciudad, sino de dar a estas leyes su fundamentación en lo más sagrado. Los socráticos guardaron siempre esta lección de las leyes no escritas como cosa divina y como base y justificación de las leyes de la ciudad, sin conflicto ni colisión. Platón habla todavía en su vejez de las leyes no escritas [15]; pero si en la madurez optimista de la *República* [16] piensa que las leyes de la ciudad ni conviene que estén escritas, al final de su vida vuelve a desear esa coincidencia, verdaderamente religiosa, entre las leyes no escritas o leyes de los dioses y las santas y venerables leyes de la ciudad. De vuelta de sueños sobre constituciones ideales, Platón acudía [17] a las leyes de la ciudad, y sostiene que más glorioso que el más glorioso triunfo olímpico es el triunfo en el más dócil servicio y entrega a las leyes de la ciudad.

Las leyes se fundan, por consiguiente, para Sócrates, en la voluntad justa de los dioses. Y como prueba de esta sanción divina de las leyes, Sócrates acude a razones visibles: los hijos de incesto suelen ser defectuosos, los que no agradecen los beneficios se quedan sin amigos, y así sucesivamente.

—¿Ves cómo los dioses ordenan lo justo? —pregunta Sócrates [18].

—Sí —dice con ingenio el sabio Hipias—, alguien, dios o no, es quien ordena lo justo.

—Pues son los dioses quienes han hecho justo lo normal y legal. Los dioses han querido que así sea —termina tranquilizadoramente el maestro.

De esta manera Sócrates soluciona lo que los sofistas preferían ver como una antinomia. Hallamos aquí de nuevo uno de los principios de elevación religiosa que son la gran novedad que Sócrates trae al mundo. A nosotros, que venimos después de veinte siglos de cristianismo, nos parece esto poco nuevo, pero eran atrevidas paradojas, que no les agradarían mucho a los sofistas, y que, por otra parte, la

gente que vivía dentro de la religión tradicional siempre encontraría sospechosas. Las grandes verdades que están en Platón y en Aristóteles, la ética estoica, lo más alto que produjo la moral antigua, procede de dos o tres de estos temas socráticos. Si a nosotros no nos parecen originales, precisamente es porque en gran parte vivimos de ellos.

Solo si nos trasladamos más allá del cristianismo y de los mayores filósofos antiguos podremos darnos cuenta de la mente clarísima de este hombre, que defiende por su cuenta la inmortalidad y la justicia eterna y llega a ver a los dioses, o por mejor decir, al Dios único, como un Dios moral, esencialmente sancionador, y por tanto como un verdadero garantizador de las leyes humanas.

El conflicto que supera Sócrates está muy claro en el apócrifo *Minos*. Evidentemente que desde los tiempos felices de la juventud de Sócrates las cosas habían cambiado mucho, y el eco de Platón viejo que había visto una Atenas decaída de su esplendor y una Siracusa en manos de un tirano sin escrúpulos, ya no permitía creer que la justicia eterna estuviera indisolublemente unida a las leyes que la ciudad se diese, al *dogma* de la ciudad, que a Sócrates hubo de parecerle tan firme.

Todo ese diálogo discute precisamente un problema socrático, que ya hemos visto que el maestro resolvió dando un gigantesco salto, lo cual a él por lo demás no le parecía demasiado difícil. Arranca de una definición socrática: «La ley no es sino lo que la gente cree, lo normal» [19], pero se le convierte la cosa en un problema difícil, al buscar a esta «creencia», a esta cualidad de «normal» (νόμιμον), una base más sólida que la «sentencia» o «decisión» de cada ciudad [20].

La salida de este apuro la buscaba Platón en un adjetivo, o mejor, en una serie de ellos, que forzosamente habían de calificar a la ley para que fuera verdaderamente moral. Para él, pues, había de ser «buena», es decir, «verdadera», y por consiguiente, «concorde con el ser» [21]. Podría entonces,

supone el filósofo, plantearse una dificultad: «¿Cómo es que hay leyes diferentes en cada sitio?» [22]

El *Minos* se coloca con esta pregunta, que ya los sofistas habían hecho, fuera de la historia, fuera de la realidad viva que le rodeaba. Si Sócrates moría por ser fiel a la ley de la ciudad, el falso Platón se trasladaba a la *utopía* [23]. Intentaba así hacer a la razón humana juez de todo lo existente, sin guardar nada de la socrática reverencia ante la ley como cosa hallada, anterior a uno mismo, normal, contra la que es un error y una postura artificial toda discrepancia.

De una investigación así planteada, el *Minos* sacaba, como no podía menos, unas consecuencias nada socráticas: existía una moral humana, según la cual, por encima de todo rito y toda diferencia local, lo más sagrado no son las santas imágenes de piedra o leño, ni los pájaros o serpientes de los ritos locales, sino el hombre justo [24].

La disolución que traería luego la filosofía ulterior, el cosmopolitismo de los estoicos, están ya reflejados en todo lo que en ese texto tardío se aleja de Sócrates.

Pues para él la sanción suprema estuvo en la unión del hombre con la ciudad, la referencia a esta en los actos de aquel. Para la mayor parte de las actividades humanas, veía en la ciudad la suprema razón moral, la última coacción ética interior.

Basta por lo demás conceder un mínimo valor histórico al tono general de sus conversaciones para apreciar que al sublime descubridor de tantas verdades le interesaban los menudos problemas, las concretas cuestiones de su patria. Se comprenderá, pues, que la ciudad patria fuera la suprema referencia en la conducta moral. El lector del *Critón* sabe muy bien hasta qué punto era para Sócrates la ciudad patria el último resorte de la moral, la suma justificación de la conducta. Ya veremos que el supremo sacrificio de Sócrates en todo lo que tiene que voluntario, fue hecho precisamente en aras de esos lazos invisibles que ligan al hombre nacido a su ciudad patria.

El problema que se le plantea en la prisión de salir de

ella cohechando a los carceleros, se hace para él un problema de justicia [25]. Solo si la justicia se lo permite accedería a salvarle de la prisión, a escapar, a salir vivo. Si no, «hay que sufrir la muerte o cualquier otra cosa, antes que cometer injusticia».

Sócrates es indulgente, pero en lo que se refiere a la suprema sanción moral se nos muestra inflexible. «Ni siquiera cuando se nos daña con injusticia podemos contestar con injusticia» [26], dice, con una moralidad muy elevada.

La clave de esa moralidad no es otra que las leyes, la comunidad de la ciudad, que el Sócrates platónico [27] se imagina en una personificación que le interpela así:

—Sócrates, ¿qué vas a hacer? ¿No ves que con ese intento tuyo que vas a comenzar estás destruyendo las leyes y toda la ciudad en lo que de tu parte está? ¿No te parece que queda destruida la ciudad en la que las sentencias dadas quedan inválidas y son anuladas y destruidas por los ciudadanos?

Las sentencias de la ciudad son para Sócrates absolutamente indiscutibles, y antes preferiría morir que dejar en la inseguridad la vigencia de las leyes, garantizada por estas sentencias de los tribunales. Es verdad que los tribunales atenienses, conservaban muy visible en el sorteo un vínculo con la misma providencia de los dioses, o dicho menos modernamente, con la divina suerte.

Pero Sócrates sentía verdaderamente viva esa sanción moral que la ciudad prestaba a las leyes, este último fundamento de la justicia humana en su más sublime expresión, y no esquivaba en su caso particular, aunque pudiera tratarse precisamente entonces de una injusticia, que la sentencia de un tribunal ateniense, al fin y al cabo expresión de la suprema justicia de los dioses, que no obstante, en cuanto expresión humana, podía ser errónea, dejara de cumplirse.

Las leyes, se le imagina a Sócrates que se le presentan, en ese supuesto de que la ley no se cumple, y le dicen que no debe destruirlas y anularlas con un acto personal y

arbitrario. Son las leyes las que crían al hombre, pues que ellas sancionan la santidad del matrimonio; son ellas las que determinan cómo ha de ser la crianza y educación del niño, las que establecen que el hombre ha de conocer la música y la gimnasia, las artes que cuidan del desarrollo del espíritu y del cuerpo. Por esa razón las leyes personificadas le gritan a Sócrates en su conciencia que el hombre es una verdadera «criatura» de las leyes, y, por consiguiente, un «esclavo» de la ciudad. El individuo [28] no puede apelar contra las leyes, ni atreverse a poner en contra de ellas, como si fuese su igual. No puede el hombre resistir a la expresión, sancionada por la religión antigua, de la suprema justicia en las leyes de la ciudad. No tiene el hombre derecho a oponerse a las leyes y a su sanción, que es la justicia, de la misma manera que tampoco hay un derecho igual del hijo contra el padre y del esclavo contra el amo, pues si ellos insultan no se les puede contestar con insultos, ni menos responder con golpes a los golpes.

—Nosotras —le dicen las leyes [29]— intentamos perderte, porque creemos que es justo, pero tú no debes pretender destruirnos fundado en que quieres evitar la injusticia.

—Tú —continúan las leyes, aludiendo a los sofistas— no has llegado a ser tan sabio que hayas olvidado que más valiosa es la ciudad de tus padres que tu padre y tu madre y todos tus antepasados, y los hombres sensatos saben bien que hay que venerar la ciudad y ceder ante ella y hasta adularla y mimarla cuando está irritada contra uno, más aún que al propio padre, y hay que obedecerla, hacer lo que mande y sufrir con calma lo que disponga que uno sufra, sea recibir azotes o ser aprisionado o ir a la guerra a recibir heridas o la muerte. Esto es lo verdaderamente justo, y no hay que ceder ni abandonar el puesto, ni dar un paso atrás, sino que en la guerra, ante un tribunal y en todas partes hay que hacer lo que nos mande la ciudad de nuestros padres, de la misma manera que no se puede levantar la mano al padre ni a la madre.

Estas ideas socráticas no han sido situadas tal vez lo

suficiente en su momento histórico. Corresponden al momento de la restauración de la democracia, cuando en las tradiciones atenienses se va a buscar precisamente la razón de seguir existiendo como ciudad después del horrible desastre.

Claro que si a nuestros oídos suenan estas ideas sobre el vínculo del hombre con la ciudad demasiado extrañas, aún lo son más cuando pensamos que esto está dicho después de los horrores de los doce años últimos, en los que Atenas había conocido seis o siete constituciones, todas instauradas en medio de revoluciones, en las que la sangre de los ciudadanos había mojado el suelo de la ciudad.

¿Creerían los atenienses después de estos desastres que ya había pasado todo, y Sócrates recogía esta opinión corriente, que buscaba ser la que él había aprendido en los gloriosos tiempos atenienses de la juventud, en aquella feliz *pentecontaetía,* en que él había nacido y abierto a la vida los ojos? Si había en estas expresiones socráticas influencia del momento, no hemos de pensar que él hubiera dejado llenar su ánimo de este ambiente: precisamente esas ideas respondían muy bien a los tiempos felices en que el hombre, como vimos, no se había desligado de la *polis,* en que se mantenía arraigado.

Las leyes, pensaba Sócrates [30], son las que realmente engendran, crían, educan, dan el disfrute de todos los bienes de la vida. Y en último término hasta conceden la libertad de expatriarse, de desarraigarse, si las leyes se encuentran poco acomodadas al genio de uno [31].

Ya la disolución había entrado demasiado en ese lazo que une al hombre con su patria, y Sócrates debía pensar que quienes se sintieran desligados y libres podían lanzarse sueltos al mundo. La ciudad seguiría uniendo con sus piadosos lazos a los ciudadanos capaces de seguirlos sintiendo. Se trataba de probar, con la entrega a la muerte, la autenticidad de esos lazos, y entonces Sócrates no podía retroceder. Él era de los que con su vida entera, con su permanencia en la ciudad, con su entrega total, había probado que

creía en la santidad y necesidad de esos lazos que ligan al hombre con su ciudad.

Después de engendrarle, criarle y conducirle a lo largo de la vida, las leyes podían reclamar contra el ciudadano que de ellas se había servido y que, en el conflicto, se escapaba sin someterse, a lo menos sin haber convencido con razones justas a la ciudad de que no era legítimo que se le vinieran encima determinadas leyes y sanciones.

Sócrates se encontraba preso de su pasado, de su vida entera en obediencia a las leyes, que en tiempos venturosos había aprendido a venerar, de sus polémicas y predicaciones, de su abandono de direcciones intelectuales que le habían interesado y tentado, y que él había sabido sacrificar a los intereses supremos de su religación a la ciudad. Si había probado con toda esta conducta que las leyes y la ciudad le satisfacían plenamente [32], ¿cómo iba, al final de su vida, a evitar que las leyes dispusieran de él?

No había salido nunca Sócrates de Atenas, como dejamos dicho, y esto era en su mente una prueba del perfecto acuerdo en que se hallaba con el ambiente, con la ciudad y con las leyes. Él, que se había interesado como el que más en los problemas intelectuales de unos hombres que iban y venían, que se habían desligado de su ciudad y se hallaban a su gusto en cualquier parte, no había sentido ni curiosidad ni deseo de ir a otra ciudad. Las leyes y la ciudad le habían satisfecho plenamente [33], y a ellas se hallaba plenamente acoplado, y había tenido hijos para que continuaran en la ciudad su estirpe. En el juicio había preferido la muerte al destierro por no separarse de Atenas, y, por consiguiente, escapar según las indicaciones de Critón sería una verdadera inconsecuencia, una falta de cumplimiento del expreso acuerdo que su vida constituía con las leyes, de la voluntaria sumisión, que tenía verdaderos caracteres de contrato, firmado por parte de Sócrates con su convivencia en la ciudad y dentro de las leyes. Este acuerdo que Sócrates había firmado no estaba viciado por dolo ni por violencia, sino que era verdaderamente libre y

espontáneo, y setenta años de vida continua e ininterrumpida en Atenas garantizaban esta voluntaria adhesión de Sócrates. Y como la ciudad no puede vivir sin leyes, esta adhesión a la ciudad lo era también a las leyes mismas, a las que no podía terminar faltando y poniéndose así en ridículo.

Por otra parte, se sentía tan arraigado en la ciudad, que no quería dejar a Atenas en ridículo ante otras ciudades, en las que podría buscar refugio. Y, finalmente, el que descaradamente falta a las leyes de la ciudad, se muestra capaz de corromper a los jóvenes, enseñándoles a no obedecer las leyes [34], con lo cual daría la razón plenamente a los acusadores.

Al hablar así Sócrates pensaba en una de las paradójicas consecuencias que había tenido su enseñanza. Pues se le acusaba de despreciar las leyes establecidas y de inculcar este desprecio en sus amigos [35], especialmente mediante una crítica racional de ciertas instituciones heredadas, como el sorteo de cargos públicos, crítica que podía significar una resistencia a la libre operación de la providencia de los dioses. Y Sócrates se acordaría de que más de un joven, así Critias y Alcibíades, habían resultado, después de escucharle, demasiado incrédulos en las leyes establecidas, demasiado violentos y partidarios de la acción directa, sin respeto a la ciudad ni a las leyes.

La defensa que hace Jenofonte de Sócrates es demasiado superficial, pues no queda él exculpado con solo decir que quien no hizo sino persuadir, mal puede haber sido un maestro de violencia. Sócrates mismo seguramente que no se hubiera sentido muy defendido, y por el contrario se adelantó a esta defensa aceptando la muerte que las mismas leyes le imponían. Él se encontraba sin derecho a entrar como fugitivo en Tebas o en Mégara, ciudades que habían conservado mejor sus constituciones originarias porque no habían conocido las tremendas vicisitudes históricas que la grandeza y el poder suelen llevar consigo, y pensaba que cualquier ciudadano de estas ciudades, aún con vida espon-

tánea e inalterada, podía echarle en cara su abandono de las leyes que le habían criado [36], podía reprocharle que todas sus anteriores alabanzas a las leyes y a la ciudad como lo más valioso que los hombres tienen, eran vanas y mentirosas.

Sería indigno de Sócrates portarse así. Después de toda una vida de gozosa aceptación de las leyes que le habían criado y educado, y cuando le acusaban de enemigo y crítico peligroso de las leyes, había que probar la adhesión y desmentir a los acusadores. La muerte resultaba necesaria. Mejor le era morir conforme a las leyes que vivir contra ellas [37].

Las leyes de la ciudad son las nodrizas del hombre. En último término, la injusticia no puede estar en estas cariñosas madres, sino en la aplicación que de ellas hacen en un caso determinado los hombres [38], y si uno no se resigna a que, aun en este caso, la ley se cumpla, por eso mismo quedan las leyes violadas y mancas, y la injusticia respondía con otra injusticia más grave, porque ya no es la injusticia en un caso particular, sino la norma misma de la justicia la que es anulada.

El carácter de las leyes de la ciudad es el de ser sagradas, el de estar vinculadas al fondo mismo religioso en que descansa la vida de la ciudad. Platón [39] expresa este carácter sagrado de las leyes de la ciudad diciendo que son hermanas de las que gobiernan el Hades. Desde luego que esta concepción, nada ajena a los misterios órficos, no es muy socrática, y podemos pensar que para Sócrates la santidad de las leyes de la ciudad descansaba mucho más en la santidad de la ciudad misma, en sus dioses y sus ritos, que en la justicia abstracta que solo una religiosidad más mística e interior, y más desligada de la ciudad, fundaba en sanciones en la otra vida y en esa Dike subterránea que se asienta junto a Zeus [40]. Sin embargo, la figura de Temis era adorada en Ática y en la misma Atenas [41], y desde luego que algo de esta idea de la sanción divina de las leyes de la ciudad es socrático, si bien Platón lo complica con la cues-

tión de los misterios, y hasta al racionalista Sócrates, que discurre con tanta lucidez sobre qué es la justicia y cuál es la santidad de las leyes, le hace aparecer como un místico, para quien la voz de las leyes resuena en su interior casi de la misma manera que a los que danzan como coribantes en los misterios les parece tener en los oídos el sonido de las flautas.

A los modernos se nos puede ocurrir una objeción, y es la de que Sócrates vivía, así ligado a las leyes de la ciudad, dentro de un formalismo vacío, reconociendo la validez de normas vagamente fundadas, y que en un caso determinado, precisamente en el que más le afectaba, podían llevar consigo la injusticia plena.

Mas cono no podemos negar la grandeza de alma de Sócrates, tenemos que ver en este voluntario sacrificio en aras de una religión no muy racionalmente fundamentada el reconocimiento de un hecho extraño para nosotros: la despersonalización y la aniquilación del individuo, la sumisión del hombre a todas esas condiciones previas de su existencia, que solo las leyes habían garantizado.

Sócrates tenía una conciencia muy aguda, como bien ligado que estaba, del problema que representaba la independización del individuo, frente a la ciudad. Se sentía, sin dejar de tenerse por justificado plenamente, culpable del delito de recortar al individuo, y separarle de la cantera, o mejor, usando una metáfora vegetal, de la selva en que le había tocado nacer con raíces, y fuera de la cual se convertía en otro ser. De aquí la explicación última de la perfecta entrega con que se ofrecía a cumplir todas las leyes, esas leyes nutricias que por casualidad le ordenaban morir.

El carácter ateniense de Sócrates se manifiesta también en la manera como se siente unido a las leyes. Si es verdad que todos los filósofos y sofistas se habían desligado de sus ciudades, los pitagóricos constituían una excepción recomendando que, además del éter, el filósofo había de cuidar de la propia ciudad y preocuparse de la patria [42]. Pero ¡qué distinta esta manera de relación orgullosa y como protec-

tora, orientada esencialmente hacia la reforma y racionalización de las leyes, de la humilde y respetuosa entrega socrática, que no se detiene ni ante la muerte!

Sócrates decía lo mismo exactamente que sus acusadores. —La costumbre es la que así dispone— dijo machaconamente Meleto para acusar a Sócrates [43].

Y nadie más rendido a la costumbre que Sócrates, y rendido a ella tan espontáneamente, que no era lo suyo una vuelta orgullosa, una concesión desde las alturas de una superioridad siempre algo desdeñosa. No le hacía a la ciudad el favor de dignarse pensar en su marcha, sino que, por el contrario, se sentía por ella conducido, arrastrado, dominado, como una criatura.

Sólo Platón en la vejez descubre el pensamiento socrático en cuanto tiene de respeto a lo normal, a la νόμιμον, de abandono al genio de la ciudad. Así regresa desde la revolucionaria *República,* desde el *Político,* donde el racionalismo llega a poner por encima de las mudas y ciegas leyes al hombre inteligente, a la noble sumisión que el viejo ateniense predica a lo largo de las *Leyes.*

Sócrates resucita en las ideas políticas del viejo Platón, que en su plenitud había sido lo bastante débil y lo bastante presuntuoso como para dejarse llevar del orgullo de su razón.

A Platón en la vejez volvió a presentársele la lección de humildad dada por el maestro con su sumisión tantos años había. ?

Una advertencia, sin embargo, hemos de hacer antes de cerrar estas consideraciones sobre la entrega de Sócrates a las leyes de la ciudad. Quien a ciegas se resignaba a la sentencia de muerte, porque eran las sagradas leyes las que se aplicaban, sabía resistir a lo que le parecía una injusticia. Así hemos visto que resistió Sócrates [44] a la corriente apasionada y loca que condenó a muerte a los generales vencedores en el combate naval de las Arginusas.

Pues la santidad de las leyes no venía de que fuesen una mística expresión del deseo del pueblo, sino de su en-

lace con la justicia. Y cuando la voluntad popular estaba dominada por la pasión y la injusticia, Sócrates prefería cumplir el juramento que de ser justo hacían los jueces, a rendirse a las amenazas y a las presiones.

Esta noble y digna independencia que como actor en la política guarda Sócrates, contrasta con la docilidad y resignación con que como súbdito fiel recibe la voluntad de la ciudad.

Le basta a Sócrates con sentirse portador, aunque sea solo como uno de los prítanos, de la voluntad soberana de la ciudad, para defender contra todos un criterio de justicia. En cambio, cuando él no es partícipe activo, acepta esa voluntad, aunque le imponga la muerte, y aunque no esté del todo convencido de la justicia de esa decisión.

En la resignación de Sócrates durante su proceso entra por mucho la situación histórica, el ambiente de superstición por las viejas leyes, por la democracia de Teseo y Solón; mas, sin embargo, nos parece aún más decisivo que las circunstancias del momento, el sentido de reverencia que él tenía no al capricho del pueblo, pero sí su entrega y sumisión a la sagrada voluntad de las leyes, cuando estas han hablado ya por su boca legal y ordinaria.

Pues en el fondo la ciudad y las leyes son dueñas de la vida del individuo, en un grado que, como es sabido, escandalizaba a Burckhardt. Y no hay sanción más alta, para Sócrates, que la referencia a la ciudad. La clave de los deberes está en los merecimientos que se ganan para con la ciudad, y en los castigos que da la ciudad está casi la suprema sanción [45]: hay que honrar a los padres, y en prueba la ciudad castiga con apartamiento de los cargos políticos a quienes son despiadados con ellos; hay que sacrificar piadosamente a los dioses, y sobre ello la ciudad tiene también sus sanciones.

En la política veía Sócrates la suprema sanción de la actividad humana. A través de ella la ciudad reclamaba su parte preponderante en el individuo. Pensaba resueltamente

que solo en esta conexión con la ciudad el hombre era hombre por completo.

Con una sabia modestia, este hombre se mantenía en conexión con la ciudad nutricia y voluntariamente sometido a lo νόμιμον, a lo normal y admitido, a lo que mantenía al individuo formando parte de la ciudad. Cuando todo le arrastraba hacia la individualidad, la personalidad separada. la inteligencia desintegradora, he aquí que la vuelta a la ciudad, la voluntaria vinculación, es lo que se muestra en Sócrates como único remedio para conservar la autenticidad, la fecundidad, la fuerza del hombre.

## Capítulo XIII

# EL JUICIO. LA MUERTE

*Empfängt er das Geschoss, das ihn bedräut*
... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...
*vom sanften Bogen der Notwendigkeit.*

SCHILLER: *Die Künstler.*

Hubiéramos querido dejar establecido en todo lo que antecede que Sócrates vino al mundo para probar cómo se pueden prever los peligros de la razón esterilizadora, y cómo se procura velar por los misterios de la creación y los secretos de la fecundidad. Esto nos servirá de explicación de cómo Sócrates acepta la propia aniquilación a manos de un impulso ciego y vital, de una fecunda fatalidad, que en forma de un verdugo —que los textos no procuran en ningún momento presentar como odioso— alarga la copa de cicuta al más clarividente de los griegos, al que por adelantado vio qué errores eran los que amenazaban las raíces vitales de la cultura y lo que había a toda costa que evitar.

El juicio de Sócrates fue, ya lo hemos dicho, como un verdadero palo de ciego, que el pueblo de Atenas descargó en un momento de atroz nerviosismo.

En ese justo momento en que llega al juicio supremo

contra el maestro no hay en Atenas sino una persona suficientemente fresca y vital, capaz de percibir el verdadero camino histórico: Sócrates. Era un representante de las viejas generaciones, un hijo de los felices tiempos de la *pentecontaetía,* criado cuando la democracia no había degenerado aún, ni la nueva cultura había llegado a Atenas, ni la vida se había complicado y modernizado todavía.

El pueblo ateniense, en cambio, estaba demasiado endurecido. No tenía ya ninguna frescura la gente que acudía a los tribunales y a las asambleas, la que visitaba todos los días el ágora, la que había vivido los horrores de una guerra de casi treinta años, la peste, la derrota y la ocupación extranjera, la humillación y la ruina de la hegemonía marítima. El pueblo ateniense había atravesado demasiadas revoluciones, cambios constitucionales, reacciones y represiones sangrientas. Las ideas nuevas se habían convertido en instrumentos de rapiña y de sangre, y habíase predicado la soberanía del más fuerte.

Una protesta se levantaba contra las ideas, a las que, según costumbre, se les echaba en los malos tiempos la culpa de todo. No importaba que precisamente Sócrates fuera el representante de los viejos tiempos, el hombre que todavía habría conocido a combatientes del Maratón, que había luchado en gloriosas batallas. Ni bastaba que toda la vida de Sócrates hubiera sido una continua enseñanza de vitalidad fecunda, de precauciones sobre el manejo de la razón para no agostar el fluir espontáneo y la fuerza creadora de la cultura antes de que llegase la plenitud de reflexión.

Precisamente porque el pueblo ateniense se había endurecido y carecía de la fllexibilidad que hubiera tenido en época más creadora, la protesta resultó dirigida, a ciegas, contra Sócrates. Ya veinticinco años antes se había revelado el juego de Sócrates como muy peligroso, cuando el cómico Aristófanes acumuló sobre él precisamente las faltas de todos: las preocupaciones naturalistas, la falta de solidez ética, la frivolidad y la curiosidad mal encaminada, todos

los peligros juntos que en el despertar del racionalismo brillaban con una ingenua claridad de la que nos es muy difícil a nosotros formarnos idea.

Sócrates, educador y filósofo, como los jonios ateos y los inmoralizadores sofistas, fue confundido con unos y con otros [1]. Los poetas cómicos, con su brocha gorda resultaron unos pintores adecuados para las entendederas gruesas del pueblo. Los acusadores «creyeron que cuando aplastaban a Sócrates derribaban todas las escuelas filosóficas, desanimaban a los innovadores y hacían revivir las ideas de los héroes de Maratón» [2]. Y esto explica el proceso y la muerte de Sócrates.

El proceso de Sócrates es su tercer choque con la ciudad [3]. Ya hemos expuesto sus anteriores tropiezos, que pudieron ser graves: el uno cuando el apasionado e injusto proceso de las Arguinusas, el otro sosteniéndose frente a los treinta tiranos. En los años alrededor de 400 se había hecho más peligroso aún mantenerse fuera de los partidos políticos en lucha [4]. El ciudadano aislado no estaba apoyado por las facciones poderosas e influyentes en el estado.

Ahora el golpe era serio, porque el pueblo estaba exasperado y cada uno en su intimidad pensaba que era la impiedad moderna la que tenía la culpa de tantas desgracias, que serían simplemente el castigo de los dioses. Móviles religiosos pesan sobre la acusación [5]. Sócrates debió de darse cuenta en seguida del peligro cuando un día de primavera del año 399 [6] fue presentada ante el arconte rey, encargado de los asuntos religiosos, la siguiente acusación, que nos ha sido textualmente conservada [7]:

«Meleto hijo de Meleto, del demo de Pithos, contra Sócrates hijo de Sofronisco, de Alópece. Delinque Sócrates por no creer [8] en los dioses en quienes la ciudad cree, y además por introducir [9] nuevos demonios [10]; finalmente delinque también corrompiendo a los jóvenes. Pena de muerte.»

Todavía tres siglos más tarde, el rétor Favorino cuenta que vio este documento que se conservaba en los archivos del Estado en el Metroon de Atenas. Esta acusación era la

fórmula definitiva de un ambiente que ya en 423 había tenido en las *Nubes* de Aristófanes un monumento. Varios ejemplos típicos de cómo trabajaba la maledicencia popular podemos recogerlos aquí.

Así, porque parece que una vez había dicho [11] que el sabio puede atar al ignorante, y en otra ocasión explicó que con su compañía los jóvenes se hacían más sabios que sus padres, la malicia llegó a combinar ambos dichos, y no faltaban testigos de que Sócrates había sostenido, lo mismo que en la comedia aristofánica, que los hijos podían atar y poner ligaduras a sus padres.

Otro caso: porque si Sócrates dijo que a un enfermo o a un encausado le sirven de más los médicos o los abogados que sus parientes, le acusaron [12] de que disolvía los respetables lazos familiares.

Y se criticaba que Sócrates hubiese dicho que la gente se apresura a alejar el cadáver de la persona más querida, y que utilizara textos de los más venerables poetas nacionales para decir que más vale hacer algo, aunque sea malo y criminal, que no hacer nada [13]. O que es lícito pegar a la gente pobre [14], porque así lo había hecho Ulises, según Homero, lo cual era una insidia buena para atraerle la execración popular. Todo se juntaba contra él: desde los artesanos ofendidos por sus continuas referencias a los carpinteros o los herreros, hasta los demócratas, que a pesar de todas las amnistías no le podían perdonar la antigua relación con Critias [15]. Era Sócrates demasiado original para que no estuvieran ofendidos los perfectamente acomodados, los felices. Su filosofía le daba esa arrogancia que molesta a los no iniciados [16] cuando sospechan que al que tienen por un desgraciado se ríe de ellos.

La acusación se hacía de acuerdo con la situación política del momento. Existiendo amnistía por todos los hechos anteriores al año 403 [17], en ella no podía hacerse alusión alguna a la relación de Sócrates con Critias o Alcibíades; en cambio se denunciaba la impiedad que podía haber en el demon y en la mántica personal e individual, y de otra

parte la corrupción de los jóvenes en cuanto se les presentaban novedades religiosas, se socavaba ante ellos la autoridad paterna y se les inducía a inactividad en el orden práctico y económico y en el político. Justamente en todo lo que eran ideales de la restauración, Sócrates era presentado por la acusación como contradictor y antagonista. *Apragmosyne* e indiferentismo [18] eran los pecados de Sócrates según los restauradores que llevaban en los labios la consigna de la vieja democracia.

De los dos cargos que se le hacen fundamentalmente a Sócrates, el de corrupción de la juventud solo en otro caso único parece que tal vez fue usado: contra Pródico, si seguimos un tardío testimonio [19]. La acusación de corruptor de la juventud tenía desde el punto de vista de los acusadores un cierto fundamento. Los apologistas creen contestar a ella con decir que él, el más continente de los hombres, el más sufrido, el que con menos se conformaba, ¿cómo iba a pervertir a los jóvenes? Pero la corrupción que traía Sócrates no consistía en hacerlos viciosos, sino en elevarlos a extrañas perfecciones en el cultivo de la inteligencia, en la supresión de la espontaneidad. Les hacía entregarse demasiado a la razón, perder sus raíces, convertirse en estériles.

Más momento y un relieve procesal más acusado tiene la otra parte de la denuncia de Meleto, que se refiere a la impiedad de Sócrates. Era la *asebeia,* lo que menos le correspondía [20], el crimen que se le imputaba. Mucha tinta ha hecho correr esta figura de delito. Historiadores del siglo pasado, un Renan o un Grote, aprovechan la ocasión para pronunciar los nombres escalofriantes, y anacrónicos para el año 399, de inquisición y herejía. Pero, en realidad, por *asebeia* solo en el caso de Sócrates se impuso la pena de muerte [21], y ya veremos que ello se debió a una especie de sublime y buscada fatalidad.

Comparar la acusación de *asebeia* al *crimen de herejía* en los estados cristianos es una falta grave contra la verdad histórica. La *asebeia* obedece a una concepción mucho más

primaria y directa; no es un problema de ortodoxia o unidad de pensamiento lo que se siente, sino un terror inmediato a la cólera de los dioses, análogo al que debieron tener los marineros cuando en la tormenta tiraron por la borda a Jonás, pidiendo a Dios que no se lo tomara en cuenta. Los procesos áticos de *asebeia* son en el último cuarto del siglo v, en un momento en que tiene de todo menos de juvenil intransigencia, y son precisamente episodios de una lucha defensiva. Diopeithes, el famoso manco enemigo de Pericles, había dado la forma de *eisangelía* a las acusaciones de *asebeia,* pero esto no significa que la *asebeia* no fuera una figura antiquísima de delito. Los autores que han pensado que el decreto de Diopeithes había establecido el delito mismo, se dejan llevar de ideas jurídicas modernas [22]. Anaxágoras, Diágoras, Protágoras, sufrieron, y sin consecuencias graves, acusaciones de *asebeia* antes que Sócrates. Fruto de tiempos revueltos es la acusación contra Andócides [23]. Las que se enumeran como posteriores: de Aristóteles, Teofrasto y Estilpón [24], obedecen a móviles más bien políticos.

Desde el punto de vista del derecho penal ático, como dice Menzel [25], la acusación de *asebeia* quedaba jurídicamente justificada, si se llegaban a probar los dos puntos: que Sócrates no creía en los dioses de la ciudad, y que traía demonios nuevos.

Todos los procesos de *asebeia* se inician en momentos de grave conmoción política y religiosa, y no hubo desde luego momento más grave que el que siguió a la catástrofe de 404.

Por otra parte, parece que la acusación no buscaba la muerte de Sócrates, sino impedir en lo sucesivo sus enseñanzas [26] y atemorizar a todos los representantes de las nuevas ideas.

Meleto presentó la acusación sirviendo de pantalla a una verdadera conjura, y según algún malévolo testimonio [27], había sido sobornado por Ánito. Platón [28] nos lo presenta como un joven al que Sócrates no conoce. Era bastante ingenuo, y algunos rasgos físicos nos los ha conservado el

propio Platón, diciéndonos de su pelo liso y nariz ganchuda, tan joven, cuando presentó la acusación, que no le había cerrado la barba.

—No sé —dijo Sócrates, según Platón— cómo siendo tan joven puede dirigirme tal acusación, que prueba que sabe cómo se corrompen los jóvenes y quiénes los corrompen. Porque es tan sabio que me puede acusar a mí, y tan buen político que sabe que hay que empezar a gobernar cuidando de los jóvenes, como el buen labrador cuida de las plantas nuevas. Y por eso quiere purificar el mundo de mi presencia, puesto que soy yo, según él, el que los daña.

Antístenes y Platón [29] hacen una simbólica clasificación de los acusadores: Meleto aparece como llevando la voz del gremio de los malos poetas, junto a Ánito y Licón, que respectivamente son el tipo del mal político y del mal orador. Cada uno representaría a un grupo agraviado, y vengaba las ironías contra la respectiva cofradía, como un «héroe de las funciones psíquicas» que odiase al racionalista Sócrates [30].

De Licón no es mucho lo que sabemos. Debe ser el padre de Autólico, el que fue muerto violentamente bajo la ocupación espartana, por lo cual estaría agriado [31] contra los sospechosos de simpatía por Esparta; los poetas cómicos le atacaron, por su participación en la traición de Naupacto, que había sido entregado a los lacedemonios. Era un político y un artesano, hombre sin duda de los que se habían elevado con las tempestades políticas y al que la democracia debió llevar a un cierto prestigio. No parece que su odio contra Sócrates fuera muy violento [32].

El alma de la acusación es Ánito. Poco verosímil es la afirmación de Diógenes Laercio [33] de que Ánito fuera el motor del odio contra Sócrates ya cuando Aristófanes, desde muchos años antes del juicio, le había atacado. En cambio Ánito fue el que movió en 399 a Meleto, que no era sino un instrumento en sus manos. Los motivos del reconcentrado odio de Ánito son presentados como típicos [34]: no son cosas privadas *ni* familiares, *ni* políticas *ni* religiosas. No

es el tipo de odio que se suele hallar en épocas de vida violenta y bárbara. Los motivos solo se explican en una ciudad llena de envidias, de amor propio y de espíritu de discusión.

El resentimiento de Ánito se fundaba, según la tradición, en haber sido vencido por Sócrates en pública discusión. Era hijo de Antemión, rico y prudente, que supo hacer su fortuna y no de repente y porque alguien se la regalara, sino gracias a su habilidad y cuidado, precisamente en negocios de curtidos. Ánito recibió de su padre una buena educación, al menos —añade socarronamente el Sócrates platónico [35]— según la opinión del vulgo de Atenas, que le elevaba a las más altas magistraturas.

A juzgar por cómo le presenta Platón, con antidemocrática burla, en el *Menón,* Ánito era profundamente conservador y tradicional, enemigo de los sofistas, con los que no había estado nunca, y pedía a los dioses que le mantuvieran en su resolución de jamás [36] permitir a ninguno de los suyos acercarse a ellos. Puede imaginarse cómo le dolería a un hombre que se jactaba de esta severidad a la antigua, y que se escandalizaba de que alguien tomara a los sofistas por maestros de virtud, que Sócrates le hubiese en una discusión reducido al silencio [37], y hasta —si hubiéramos de creer a Platón— se hubiera permitido el lujo de recomendar al joven Menón [38] que se dedicara a escuchar a Ánito, quien quizá así podría llegar a ser útil a los atenienses, en lo cual hay una amarga ironía. Mala fuente histórica es la literatura socrática acerca de este personaje. La referencia que da Aristóteles en la *Constitución de Atenas* [39], según la cual Ánito fue corruptor de sus jueces en una acusación que tuvo a consecuencia de su intervención en Pilos, se tuvo al principio como histórica [40]; pero Wilamowitz [41] ha mostrado que es una invención de los socráticos que Aristóteles acepta algo ingenuamente.

La historia del enojo de Ánito a consecuencia de dicho descalabro dialéctico debe haber surgido *a posteriori* de la escena del *Menón* platónico. Pero como muchas anécdotas

griegas, esta envuelve un profundo sentido poético, es decir, más verdadero que si fuera histórico. No más histórico motivo de este enconado rencor de Ánito parece es el que en una ocasión Sócrates le hubiese dicho [42] que se preocupase de no educar a su hijo en el oficio de curtidor. Pues según esta versión, Ánito tenía un hijo inteligente a quien no sería lícito dedicar a cosas serviles. Por lo cual se explica que este hijo, que había gustado de la educación socrática, cansado de la vida vulgar que le obligaba su padre a llevar, se dedicara a la bebida de modo lastimoso. Ánito no lo había olvidado y le había escocido que tal vez Sócrates le profetizara un mal fin para su hijo, cuyas buenas dotes se perderían en una difícil lucha con el padre. Jenofonte le hace prever este mal fin, y cuando escribe esta profecía de Sócrates, en la *Apología,* se había producido ya la desgracia.

Aún se enfrentaría, según esto, con Sócrates porque notaba en su misma intimidad familiar el desgarramiento de la cultura ateniense, la tremenda crisis que deshace la comunidad y señala la aparición de los individuos. Odioso es el papel de Ánito en el proceso de Sócrates, pero en él actuaba una fuerza conservadora enorme, la misma que inspira la poesía de Aristófanes, y que hace los mismos cargos: excitación de los jóvenes contra sus padres e irreligión.

Cuando Meleto en su discurso de acusación se dejó decir [43] que Sócrates sorbía el seso a los jóvenes y resultaba que los hijos le hacían más caso a él que a sus padres, sin duda que el maestro se daba cuenta de dónde venía el tiro, y pensaba en sus conversaciones con aquel desgraciado joven, el hijo de Ánito, en quien se verificaba el choque de la nueva Atenas, de la vida racional que los tiempos traían implacablemente, con la vieja patria, con la tradición de los padres y los abuelos. Como Estrepsíades en las *Nubes,* Ánito se sentía privado de su hijo por la nueva educación; y lo mismo que el poeta que creó a Estrepsíades, iba a descargar su ira no precisamente sobre los responsables de esta nueva educación, sino sobre Sócrates, que tan

crítico y tan lleno de reservas se mantenía frente a ella; y le atacaba solo porque Sócrates era el que estaba más cerca y era sentido como más propio y menos extraño.

Ya hemos procurado situar a Polícrates en la historia de la literatura sobre Sócrates. Muchos testimonios antiguos se equivocan y atribuyen a este rétor el papel de autor de la acusación. Al leer la acusación fingida, la posteridad la tomó por verdadera, y así se le atribuyó un papel determinado en el proceso mismo. En realidad entre Ánito y Licón lo dispusieron todo [44]. Meleto era el *homme de paille.*

Sócrates no dio demasiada importancia al asunto, y Platón [45] nos presenta al maestro interrumpiendo una elevada discusión con las palabras:

—Ahora tengo que ir al Pórtico Regio para ocuparme de la acusación; mañana temprano seguiremos hablando.

Por lo demás, el sentido político de la acusación estaba mucho más oculto en el proceso real que está luego en la acusación de Polícrates; es este sofista el que tendenciosamente, y contra Antístenes y los demás socráticos, insiste en el antidemocratismo y señala a Sócrates como persona que barrena la democracia y hace malos ciudadanos, y que incluso desea para Atenas un tirano [46].

Hermógenes, hijo de Hipónico [47], contaba que en el tiempo siguiente a la acusación, exhortaba a Sócrates a que preparara su defensa, en lugar de preocuparse de mil cosas dispersas y ajenas a asunto tan grave.

Sócrates le dijo: «¿No te parece que toda mi vida no había sido otra cosa que esta preparación? ¿No había sido mi ocupación estudiar lo que es justo y lo que es injusto, para obrar con justicia toda mi vida?»

Hermógenes contesta con razones concretas, con observaciones sobre la realidad de lo que pasaba: «Los tribunales en Atenas —le dice— son impresionables, y unas veces condenan por un mal discurso a un inocente, y otras dejan libre a un criminal simplemente porque ha sabido defenderse bien.»

Todo esto lo conocía Sócrates, pero aceptaba la muerte

como una especie de rúbrica a su conducta anterior [48]. Comprendía que no había consecuencia con su vida pasada si acudía ahora a las habilidades y a las consideraciones prácticas, y optó por hacer lo que Platón [49] llama el orador ridículo ante los tribunales, que no puede compararse en su manera de perder el tiempo a los profesionales de la oratoria, a los sofistas como Trasímaco de Calcedón, que calculan muy bien el que les concedía el reloj de agua, y dominan además un repertorio completo de habilidades ajenas al filósofo. En estas palabras de Platón no podemos menos de imaginar que, sin nombrarle, piensa en el desgraciado proceso del maestro.

A más de dos mil años de distancia, nos es muy sencillo ver que la muerte era la coronación lógica de la vida de Sócrates; pero en los discípulos pesó sin duda siempre esa angustia de darse cuenta de que la ejecución podía muy bien haberse evitado. La lectura del *Critón* [50] nos muestra que antes del juicio, durante la defensa, y en la temporada que transcurrió hasta que Sócrates bebió la cicuta, hubo varias maneras de salvarle, legales unos, ilegales las otras, pero todas posibles.

Esta mezcla de lógica íntima, de inevitabilidad intrínseca, con un azar, digamos, estúpido, da un carácter particularmente dramático a la muerte de Sócrates.

Excluidos los medios ilegales en todo momento, por la profunda adhesión que Sócrates guardaba a las leyes de la ciudad, los medios legales, consistentes en la habilidad leguleyesca ante el tribunal, no le eran accesibles si quería mantenerse diferenciado de los sofistas, si no consentía en que el carácter desinteresado y sublime de su especulación se rebajara a una miserable utilidad práctica. Que quedase para los sofistas el manejo de todas las reglas de un discurso, que los rétores al uso y los abogados que medraban en la restablecida democracia acudiesen a los consabidos recursos del llanto y la compasión, de la exhibición de los hijos y las muestras degradantes de la vejez, la pobreza, y

todo el arsenal con que los merecedores de castigo buscaban enternecer al pueblo [51].

Cuando Hermógenes, sin dejarse convencer por Sócrates, le insiste, Sócrates confiesa un gran secreto [52]:

—Varias veces he intentado preparar mi defensa, pero mi demonio se ha opuesto. Quiere Dios sin duda que yo muera ya.

Y Sócrates examina la hermosa lógica y consecuencia que representa su muerte a manos de la justicia. Por razonamiento prefiere la muerte [53]:

—Hasta ahora —continúa diciéndole a su amigo— he vivido mejor que nadie, procurando ser mejor cada día, y con la satisfacción de ver que cada día lo iba consiguiendo. Y hasta mis amigos lo lograban junto a mí —llega a decir Sócrates con la inmodestia del que se juzga a siglos de distancia.

—No me parece mal la muerte —continúa—, y ahora, cuando [54] estoy ya llegando a lo peor de la vida, a las cercanías de la muerte, he aquí que las cosas se precipitan, y me hallo con la ocasión de librarme de una vergonzosa decadencia y de adquirir una gran gloria. Ahora viene la vejez [55]: iría perdiendo la vista, el oído, la inteligencia, y la memoria, decayendo en todo y sin poder ya mejorar en nada, perdería de un golpe cuanto me ha servido de satisfacción. Y además de llegarme con la mayor oportunidad, me toca la muerte mejor y la más rápida, y la que hará que vosotros, mis amigos, me echéis íntegramente de menos, sin que el recuerdo de una enfermedad ni de las molestias que con ella os diera enturbie el limpio recuerdo que quiero dejar en vosotros. Además —añade con orgullo— de que no quiero humillarme ante los jueces ni vivir gracias a su benevolencia [56]. Y finalmente [57], si me matan injustamente, no me contagiaré de la fealdad de esta injusticia, y no caerá mancha sobre mí. Ninguna competencia reconoce Sócrates al tribunal, que —dice irónicamente— «me juzga como un tribunal de niños juzgaría a un médico si acusara a este un repostero» [58].

¡Tan fríamente miraba Sócrates un asunto que le tocaba tan de cerca! Camina hacia la muerte, buscando una gran gloria [59], lo mismo que los héroes homéricos corren a enfrentarse con el adversario, pero qué diferente tiempo este, en que se busca la muerte, de aquella época heroica, en que Aquiles hubiera preferido ser pastor o porquerizo vivo a rey de las sombras muerto. Al fin y al cabo es a fuerza de argumentos, de racionalismo, como el viejo Sócrates combate el vital instinto que liga al hombre sano a la existencia.

Hay en estas reflexiones de Sócrates descuidando su defensa un pensamiento racionalista y antivital que sirve muy bien para darnos la clave del modo de ser socrático: después de amar todo lo que explica y ordena la vida, después de predicar la fe en los dioses y en la ciudad, la sumisión al ambiente en que nacemos y el amor a la continuidad, Sócrates impone el razonamiento sobre todo al instinto que hace a lo que vive adherirse a la vida. Aquí está en germen todo el desarrollo ulterior de la filosofía. Es este hombre que ama la ciudad y venera a los dioses el que anuncia los más secos excesos de estoicos y cínicos, de los energúmenos más antivitales y más civilizados que la decadencia de la antigüedad produjo. Aquí tenemos ya esa opinión filosófica y ascética, que nunca afortunadamente termina de ganar a la humanidad, esa lucha filosófica contra los instintos que lleva a Epicuro al desprecio de la misma muerte, a superar el temor a la nada [60], a dominar el instinto más desesperado: el de agarrarse a la vida.

Sin embargo, de este ánimo de Sócrates, dispuesto a las más graves consecuencias, la acusación no presentaba un horizonte desesperado, al menos a juicio de sus amigos.

El derecho procesal exigía que una vez que el arconte rey hubiese incoado la causa, las denuncias de *asebeia* habían de juzgarse ante los *Heliastas*. Este tribunal se organizaba en secciones de 501 miembros; la suerte designaba cuál de estas secciones había de entender en cada asunto. Cada año se elegían los 6.000 ciudadanos que formaban el

tribunal en total. Un sistema complicadísimo de precauciones, que nos explica Aristóteles en la *Constitución de Atenas,* procuraba evitar el cohecho de los jueces.

Entrarían el día señalado para juzgar a Sócrates los miembros de la sección a que había correspondido el asunto, y hallarían en la tribuna al arconte rey, acompañado de una parte del denunciante y sus asistentes en derecho, es decir, de Meleto, Ánito y Licón, y de otra, del acusado, Sócrates. Como la sesión era pública, asistirían los amigos de Sócrates, los testigos de cargo [61], los curiosos, los indiferentes que no tenían cosa mejor que hacer que asistir a los juicios.

Verosímilmente hablaron los tres enemigos. Primero, según la ley, Meleto, y tras él los testigos. Después Licón y por último Ánito [62], quien pudo imponerse con su experiencia de político hecho a la actuación en la tribuna. Los discursos de la acusación no fueron nunca publicados y no nos queda ninguna alusión precisa, salvo lo que las *Apologías* de Platón y Jenofonte recogen.

Reconstruir históricamente la actuación de Sócrates ante el tribunal es tarea desesperada. La *Apología* platónica es sustancialmente histórica en sus dos primeras partes [63], y parece que la tercera (a partir de 38 c) es en su totalidad una invención [64]. Ahora bien, la medida en que Platón idealiza y llena de elementos categóricos sus recuerdos de los dos últimos discursos de Sócrates, no está a nuestro alcance. Nos vemos obligados a seguirlos, dejando al juicio del lector y a una interpretación nuestra, siempre algo arbitraria, la apreciación de lo que aquí tenemos de histórico verdaderamente.

La ley concedía a Sócrates para su defensa el mismo tiempo que habían gastado los acusadores contra él.

Su discurso en Platón comienza con aire de improvisación auténtica. Su demonio no le había permitido prepararlo, y se decidió a seguir su instinto y a dejarse llevar del momento. El demonio [65] se mantuvo silencioso cuando Sócrates salió al amanecer desde su casa, y tampoco dijo nada ni cuando subió al tribunal para defenderse, ni mien-

tras pronunciaba su discurso. Esas misteriosas advertencias que recibía le dejaron actuar libremente; el elemento racional de su alma pudo manifestarse, y por consecuencia con ese mirífico poder destructor que tiene la razón. Nada sobrehumano guió a Sócrates en esta última actuación, en la que tantos secretos nos descubre.

Los antiguos intentaron llenar de alguna manera la soledad de Sócrates en este momento. Así surge la historia de que el mejor abogado de Atenas en aquel tiempo, Lisias, compuso un hermoso discurso, con la intención de convencer a Sócrates de que, como era costumbre, se lo aprendiera de memoria y lo recitara. Y Sócrates le diría[66]: «El discurso es hermoso, pero no apropiado para mí.»

Sócrates lo encontraría demasiado judicial, una defensa con todas las reglas, pero sin la menor justificación suprema, que era, y no su salvación, lo que le interesaba.

Lisias protestó, según esta historieta: «¿Pero cómo no ha de ser el discurso apropiado para ti, si es hermoso?»

Y Sócrates termina irónicamente: «¿No crees que me convendrían manto y sandalias magníficas?»

Bastante más tonto e insignificante es el cuentecillo que sin duda inventaron los historiadores de la filosofía antiguos para llevar al extremo la abnegación de Platón hacia su maestro. Platón, siendo aún muy joven, subió, según este cuento, a la tribuna[67], queriendo intervenir como asistente en derecho ante los jueces. «Yo, atenienses —comenzó—, el más joven de cuantos a la tribuna suben...» Y el pueblo le interrumpió a voces para decirle: «¡Bajan, bajan!» Y se rieron, según el insulso cuentecillo, del futuro descubridor de las ideas.

En realidad, Sócrates se defendió él solo. Sabido es que las antiguas leyes atenienses hacían que el acusado se defendiera por sí mismo, sin admitir que un abogado hablara por él. Los que no estaban en condiciones de defenderse por sí habían de aprenderse de memoria y recitar de corrido un discurso que un profesional de este oficio, lo que se llama un *logógrafo,* componía, teniendo en cuenta las

circunstancias personales del interesado. ¿Se imagina uno a Sócrates aprendiéndose de memoria un discurso ajeno, aunque Lisias fuese precisamente un finísimo psicólogo? La historieta es sin duda ninguna una invención, provocada por la existencia de un discurso de Lisias fingido cuando ya había pasado todo, seguramente en el tiempo en que Polícrates suscitó de nuevo todo el pleito.

Sócrates no podía aprenderse un discurso ajeno, y no le hubiera sido lícito para evitar la muerte incurrir en cosa que no había hecho en toda su vida. Tampoco antes había hablado como orador, sino que lo que tenía que decir lo decía, con un horror especial hacia los largos monólogos [68], y no hay que decir a los largos discursos. Y en aquella ocasión, nadie menos que su demonio le había prohibido que preparara nada.

Platón recoge sustancialmente la improvisación de Sócrates, y no tenemos aquí más remedio que seguirle, aunque sea abreviando mucho. Comienza con unas extrañas ironías sobre los contrarios, que debieron desconcertar a los jueces. Un tribunal designado por la suerte entre los simples ciudadanos no estaba en condiciones de captar la burlona modestia con que Sócrates se declaraba casi convencido por los acusadores. Es algo desconsolador ver cómo Sócrates habla un lenguaje totalmente distinto de sus acusadores: ni los entiende (o no quiere entenderlos), ni le entienden. Le acusan de introducir en la ciudad nuevos *dáimones,* y él se esfuerza en probar que cree en la existencia de ellos.

Después, dejando todo el aparato retórico que era de rigor, intenta hablar a sus jueces lisa y llanamente, en tono de confidencia personal, y abandonándose a la voluntad divina [69]. Podemos adivinar el gesto de desilusión de aquellos atenienses, los espectadores y curiosos, que esperaban un buen discurso y se hallaban con un tono conversacional y sutil que estaba fuera de su alcance. Todavía los griegos modernos gustan de los bellos sermones y discursos en los que se usa una lengua purista y arcaica, que no entiende la gente sin letras, pero que estima en mucho

más que el lenguaje conversacional. Si se les hablara en la lengua que hablan corrientemente, se sentirían, aunque esta la entiendan y la otra no, profundamente chasqueados, casi como si se hubiera cometido una descortesía con ellos. Algo de esta incorrección debió cometer Sócrates, según podemos percibir si comparamos su discurso en Platón con cualquier defensa de Lisias o Antifón.

Sócrates —o Platón, que la cosa no la podemos decidir— dice que es una calumnia muy grave la de haberle acusado de investigador de ciencia física, de escudriñador de las alturas celestes y de los abismos de la tierra, y de tenerle por dialéctico capaz de hacer de lo bueno malo y de lo malo bueno.

Si esto último es verdad, no podía Sócrates, a nuestro juicio, decir con la mano en el corazón que nunca se había interesado en la ciencia de la naturaleza. ¿Cómo vamos a negar algo de verdad a la caricatura aristofánica y a dejar la formación de la personalidad socrática con el vacío de una ignorancia inverosímil de la ciencia jonia? Platón puede exagerar aquí porque quiere olvidar al Sócrates de los tiempos de Arquelao y al de la época de la gran influencia de Anaxágoras sobre los espíritus más alerta de Atenas.

Lo que querría Sócrates es que no se hubiera confundido [70], gracias a la caricatura aristofánica, su curiosidad científica —la piadosa curiosidad que va a transmitir a Platón y a Aristóteles— con el espíritu ateo de los que tuvieron la osadía de reflexionar sobre los fenómenos naturales. Y sin duda lamentaba también, y procura con modestia irónica contradecirlo, se le equiparase a los brillantes maestros de las nuevas generaciones, a los sofistas, los verdaderos inventores de una dialéctica llena de peligrosas habilidades, que en la política, al asendereado pueblo de Atenas le habían dado resultados tan funestos. ¡Y es tan cómodo en las catástrofes echarle la culpa de todo a las ideas y las pasiones intelectuales!

Sócrates parece que quiso [71] sutilmente en su discurso de defensa no rebatir las acusaciones que en sí desprecia-

ba, sino buscar de dónde procedían. Y fue a dar en la cuestión capital: la de en qué se diferenciaba él de los demás, en qué actividades había él incurrido en la personalidad, en ese algo moderno y peligroso que deshacía la antiquísima armonía de una convivencia en la que los individuos eran tan poco independientes —si se nos permite una fácil metáfora biológica— como las células de un tejido.

En realidad Sócrates, a pesar de su afán de vivir dentro del maravilloso orden espontáneo, tuvo ante sus jueces sinceramente que reconocerse individualizado, diferenciado, aislado del ambiente de la ciudad. Su mismo descuido ante la muerte era la prueba. En esta renunciación, en esta desgana y negación del instinto se mostraba su peligrosa individualización y diferenciación. Cualquier viejo que no se hubiera individualizado entre el pueblo se habría agarrado impetuosamente a la vida. Lo que le diferenciaba a él era precisamente la sabiduría acerca de las cosas humanas. «Probablemente, hay que reconocer —dice— que poseo esta sabiduría.»

La sabiduría, que los racionalistas de Jonia habían aplicado a cosas sobrehumanas, Sócrates la había orientado hacia el hombre, esto era todo. Y para probar que había hecho bien, se le ocurrió, con poco acierto, mostrar ante el pueblo que el dios de Delfos le había aprobado, señalándole como el más sabio.

Los jueces, que ya escuchaban con disgusto y con muestras de impaciencia el extraño discurso de Sócrates [72], al llegar a esta parte comenzaron a gritar y a alborotarse. El juicio tomaba un mal cariz, y la mucha gente que había en Atenas ducha en juicios, podía ya con seguridad predecir el final. Sócrates, ya hemos visto que no tenía interés ninguno en salir libre, y dice expresamente [73], que se defendía por cumplir con todas las formalidades legales, pero entregándose en manos de los dioses, sin aspiración a dominar la marcha de los sucesos.

En buena práctica forense, la modestia de explicar esa suma sabiduría que el oráculo le atribuyó, como la suma

sabiduría de la limitación del saber humano, no era una *captatio beneuolentiae* muy accesible a gentes acostumbradas a que las adularan rendidamente. Aquel viejo los ofendía primero recordando el extraño oráculo que le había reconocido como el más sabio de los hombres, y después dando al oráculo una interpretación más ofensiva todavía. El «solo sé que no sé nada» [74] era una especie de logomaquia para la gente sencilla que no hace sino nacer y morir y ganarse la vida y que no entiende mayores complicaciones y sospecha que el que les habla de cosas difíciles no hace sino burlarse de ellos, o tal vez intentar pasarles gato por liebre.

Menos aún entenderían los atenienses aquel enfrentamiento a que Sócrates se pudo dedicar contra los poetas, los políticos, los artesanos, hallando a todos sumidos en una inconsciencia y una espontaneidad que revelaba gran salud y fuerza creadora todavía.

Sócrates, entregado a su problema racional, vuelto sobre sí mismo, tenía que confesar ahora ante sus jueces que no había hecho nada, ni en la política ni en la vida privada [75], que no se había preocupado al verse hundido en la miseria, y que su tremendo problema le había separado de todo, le había dado una extraña individualidad, una grave diferenciación [76], que por lo demás él percibía como razón de la acusación y de la repulsa que la comedia, verdadera *vox populi,* había hecho contra él. Con reconocer Sócrates que se había diferenciado de los demás, daba la razón en el fondo a sus acusadores, y presentimos, a través de la idealización platónica [77], que lo hacía seguro de que con su muerte justificaba plenamente su vida.

Pues no es precisamente el camino de anular la acusación el de ponerse a continuación [78] a explicar que ha tenido discípulos, y además espontáneamente venidos a escuchar sus diálogos, en que los interlocutores quedaban convictos de no saber nada, después de haber llegado muy vanos de que sabían mucho.

También eran estos interlocutores castigados en su falsa

seguridad; ellos habían contribuido a crear el ambiente hostil que Sócrates percibía entonces en el encrespamiento de los jueces.

Pero el problema de la educación de los jóvenes, de la tendencia de los más individuales, inteligentes y ambiciosos de estos, a distinguirse, separarse, a independizarse, con la consiguiente pulverización de la vieja y absorbente comunidad ciudadana, Sócrates no quiso escamotearlo ante los jueces, como hubiera hecho un abogado discreto y hábil.

Todo el vidrioso problema de esta corriente de los jóvenes «corrompidos», de las nuevas generaciones que no se resignaban a vivir en la fecunda comunidad en que habían creado sus abuelos, lo plantea Sócrates con un agudo ingenio, disfrazado de modestia: si las leyes, que al fin y al cabo las hacen los ciudadanos en la asamblea y en el senado, son las que mantienen el orden antiguo, ¿cómo voy yo solo —dice [79]— a corromper a los jóvenes? ¿Es que un hombre solo puede ser más poderoso que la ciudad entera?

Si no creemos que Platón haga decir a Sócrates vulgares sofistiquerías, en realidad es un tema capital el que aquí se resuelve. A saber: que cuando las leyes eran cosa más santa e inconmovible, podía hablarse de comunidad creadora, mas cuando la ciudad enloquecida llevaba ya decenios de desorden, alteraciones y falta de respeto a las leyes divinas y humanas, casi todo había quedado entregado a la arbitrariedad de los hombres. El individualismo no resultaba, por consiguiente, de las predicaciones o conducta más o menos subversiva de un hombre solo, sino que era fatal; era el agotamiento de la vieja ley heredada, de la sagrada y absorbente comunidad, el que lanzaba a los jóvenes por el camino individual y separado. «Mucha suerte tendríamos con los jóvenes —dice Sócrates burlonamente [80]— si fuera uno solo su corruptor, y todos los demás en cambio sus salvadores.»

En cuanto al aspecto religioso de esta corrupción, Sócrates procura [81] contraponerse al ateísmo de los jonios, y hace notar que él acepta los dioses heredados, la religión tra-

dicional. Y da una prueba bastante arriesgada. No tanto desde luego como a nosotros nos parece, porque la religión helénica no estaba tan fijada como para poder excomulgar como hereje al que modificara más o menos las ideas recibidas, pero el resultado final vino a probar que el argumento de Sócrates era bastante frágil.

—Si uno cree en las cosas humanas —explica [82]—, piensa que los hombres existen, y sucesivamente, si cree en las cosas hípicas, cree en los caballos, y si en las cosas del arte de la flauta, en los flautistas. Por consiguiente, si yo creo en cosas divinas, como son los nuevos demonios que decís que traigo, es evidente que no soy ateo ni niego los dioses.

A un griego de aquel tiempo no se le ocurría pensar que el peligro estuviera en las muchas maneras de pensar sobre los dioses, y que uno que trae divinidades nuevas fuese precisamente un innovador. En realidad, el pensamiento religioso en Atenas no se había individualizado mucho, cuando a pesar de las contrapuestas y variadas corrientes de los siglos arcaicos, todavía bastaba con probar que se creía en algo divino para que no se dudara de que esa creencia no podía ser otra que la tradicional.

Irónicas son las observaciones [83] sobre que su famoso *daimon* al fin y al cabo no pertenecía sino a una estirpe divina, y quien cree en la asistencia de este *daimon* cree en sus padres, los dioses, de la misma manera que sería absurdo que quien cree en los mulos no creyera en los burros y caballos. La gente en Atenas, cuando escuchaba estas consideraciones, no se daba cuenta clara del margen por Sócrates concedido a la religión personal, a la interpretación y el sentimiento individuales. Sentían acaso confusamente que allí obraba el mismo impulso que llevaba a los jóvenes a corromperse pensando por su cuenta.

En Jenofonte [84] acaso se nos ha conservado mejor el afán de Sócrates de identificar las novedades de su religión personal con los elementos tradicionales.

—La voz que yo digo que me indica lo que he de hacer

no es un demonio nuevo, sino exactamente lo mismo que lo que los hombres han tomado siempre como advertencias de los dioses: los agüeros, las palabras que al azar se escuchan, el trueno, y en último término los oráculos, los profetas y todo lo demás. Lo que los demás toman como señal y advertencia en todas esas cosas, eso es lo que yo llamo demonio, y me parece que más santamente obro yo, que atiendo a esta voz, que los que atribuyen a los pájaros cualidades de profeta.

Mas aun en esta interpretación de Jenofonte que procura asimilar la religión socrática a los elementos tradicionales, lo personal emerge por todas partes: en la asimilación de la voz interior a los vehículos admitidos de la voz de los dioses, en la divinización de esa voz misteriosa por encima de los agüeros y signos, y sobre todo en la actitud personal y crítica, en el libre examen de los elementos religiosos tradicionales.

Por lo demás, Sócrates se consideraba durante este discurso de defensa como ocupando su puesto en un combate. Recuerda [85] sus campañas militares, y, como en ellas, no cree lícito que el temor a la muerte le haga abandonar el lugar que le ha sido señalado por un jefe o que —añade individualísticamente— yo he tenido por el mejor. Y hasta en este desprecio de la muerte, tan poco natural como hemos visto, quiere probar su religiosidad y su sabiduría poco pretenciosa.

Y entonces, como para demostrar su falta de todo temor a la muerte, Sócrates lanza un verdadero desafío al tribunal, anunciando solemnemente que si le absolvieran con la condición de no volver a sus indagaciones y filosofías, no dejaría de hacer por ello caso a su voz interior y al encargo que el dios de Delfos le había hecho con designarle el más sabio de los hombres [86]. Decir esto, desde el punto de vista de la habilidad procesal, era una insensatez; pero Sócrates no era hombre tan vulgar como él quería hacerse, y una conciencia de misión le empujaba a conseguir una muerte que justificase y explicase su vida. Y así, se puso

a invitar a los atenienses que le oían a que descuidaran sus quehaceres vulgares, su busca de riquezas y honores, y a que se pusieran bajo su dirección a buscar la virtud. Esta era la misión que el dios délfico le había confiado, y a la que no podía renunciar. Esta misión era, y así se lo pregonó a los jueces, el mayor beneficio que Apolo había hecho a la ciudad.

¿Se comprende lo extemporáneo que era, ante el tribunal de ciudadanos vulgares y numerosos, ya mal prevenidos y dispuestos a alborotar contra el acusado, insistir en que lo mejor que podían hacer era descuidar el cuerpo y la hacienda y dedicarse a perfeccionar su alma? Mucho afán de ser un hombre vulgar, un ciudadano sin diferenciar y como los demás, sin ser apenas individuo, mucha preocupación de no quedar recortado de la comunidad, hemos hallado en Sócrates; pero ahora, en el momento solemne en que este afán podía haberle librado de la muerte, con sólo convertirse en hipocresía y en habilidad, no vacila en volcar sobre un auditorio vulgar y mal dispuesto la más auténtica vida de su espíritu.

Y para terminar, entre la impaciencia de los jueces, que ya preparaban sin duda su voto desfavorable, se enfrenta con ellos [87] e insiste en que no piensa hacerles caso, que pueden condenarle o dejarle en libertad, pero que él, piensen ellos lo que quieran, no puede abandonar esta misión ni desertar del puesto que ha ocupado como suyo.

Con arrogancia se declara tan por encima de sus acusadores y enemigos, que ni siquiera podía tomar como agravio ni la mayor pena que por causa de la acusación le llegase. Y con la misma arrogancia le dice al pueblo de Atenas que él ha hecho este discurso de defensa no por él mismo, sino para que no pequen ellos contra el dios de Delfos condenando a su profeta.

«Pues si me matáis —le hace decir Platón con poético sentido [88]— no encontraréis otro como yo, al que Apolo ha puesto como un tábano que picase a un caballo de sangre, pero algo perezoso, para mantener despierta a la ciu-

dad, sin perdonar a ninguno con mis continuos sermones. Vosotros, pues, podéis matarme, si os dejáis convencer por Ánito; pero luego, a no ser que el dios os enviase otro que me sustituyera, os entrará un sueño eterno, un sopor inacabable.»

Sócrates, en estos últimos momentos, renunció a su modesto equipararse a las gentes vulgares que le rodeaban. Con una clarividencia implacable se denunció ante sus jueces como el hombre nuevo, el despertador de la conciencia, el destructor de la antigua comunidad. Él, aguijoneando a la ciudad, la arrancaba a la vida inconsciente, espontánea, abandonada, a la vida de fecunda creación que había sido la de las generaciones pasadas. La endurecía y desgastaba, le ponía el inquietante y esterilizador aguijón racional.

Todavía necesita Sócrates justificarse ante los jueces de una cosa: de hablar a la gente en privado, sin iniciar una predicación pública, desde la tribuna de los oradores, utilizando la política para su misión. Es su genio, su demonio personal, el que no le permite pasar de la esfera privada a la actividad política. Y Sócrates le da la razón, pregonando ante los jueces que la política exige una tolerancia moral que está bastante lejos de su inconformismo.

Sócrates se sentía portador de un nuevo sentido de la justicia, cuya clave era, en un momento en que la vieja moral espontánea de la ciudad quebraba, ligar la justicia a un sentido moral de la religión.

Finalmente, Sócrates quería diferenciarse de los sofistas, y así declara que no ha ganado con su enseñanza y que no ha sido propiamente maestro de nadie. Por lo que los jóvenes le rodean, ya lo hemos visto, es —dice—, más por ver hacer el ridículo a los que se creen sabios y resulta que no lo son, que por aprender de él como de un maestro cualquiera. Y en cuanto a la corrupción de jóvenes, Sócrates exhibe la amistad con los padres de estos e invita [89] a que se le diga cuál de sus discípulos puede decirse que con él se haya hecho peor.

Y desdeñosamente renuncia a todo el aparato sentimen-

tal, personal y humillante, al que en general los antiguos concedían una importancia tan grande. Y no solo era por un sentimiento de orgullo y de pudor personal, sino, como nos dice Jenofonte [90], por obediencia y sumisión a las leyes de la ciudad. Así evitó lo que era un recurso normal en la vida judicial ateniense, y ni habló de gracia ante los jueces, ni aduló ni se salió de las leyes, ni quiso recobrar contra ellas la libertad. Aun con un poco de esto que hubiera accedido a hacer, los jueces se hubieran dado por satisfechos, contentos con la humillación de aquella orgullosa modestia. Pero prefirió arrostrar los votos airados antes que traer allí sus tres hijos y suplicar por ellos.

Con su implacable racionalismo, Sócrates les dice a los jueces que no quiere con sus súplicas apartarles de la recta justicia que con juramento se han obligado a hacer: «Si yo os quisiera desviar de la justicia después de vuestro juramento, es evidente que vendría a probar lo que mis acusadores me echan en cara de que no tengo en nada a los dioses.»

Terminó Sócrates su discurso, y se cumplió la costumbre de que una causa en la que se mezcla la política está *ab initio* viciada; el orden de la restauración democrática podía parecer comprometido, y esto bastó para arrastrar a la mayoría, en la que más de uno votaría contra su conciencia [91]. La votación le fue contraria, y por no muy grande diferencia de votos: 281 en favor, 220 en contra [92]. Irónicamente Sócrates hizo notar después [93] que la gente hubiera desestimado la acusación de Meleto si no la hubieran reforzado con sus discursos Ánito y Licón.

El trámite que correspondía después del veredicto de culpabilidad, una vez que el delito no es de los que tenían pena señalada por la ley, era que el acusador pidiese el castigo que creía justo; el acusado había de responder con la pena que él estimaba merecer.

En este punto es difícil de fijar históricamente lo que sucedió. Según Platón [94], Sócrates accedió a cumplir la formalidad legal, señalándose él mismo, en vez de la muerte,

que pedían los acusadores, y por buenas componendas, no que le alimentasen en el Pritaneo, sino una multa de una mina, dentro de lo que podía él pagar. Según Jenofonte, en cambio [95], no quiso cumplir con esta exigencia procesal, porque hubiera sido —dijo— reconocer que había faltado en algo. Nuestro método no nos permite resolver: no es menos socrático el motivo de una resolución que el de la otra. ni significan cosa muy distinta. Nos hemos de quedar sin saber qué es lo que sucedió; tal vez primero Sócrates se negó a reconocer culpabilidad señalándose pena, y luego accedió a señalarse la multa e incluso, cuando sus amigos se lo indicaron y se ofrecieron como fiadores, a extender la multa a la suma de treinta minas [96]. Sería arbitrario que resolviéramos de una vez que esto sucedió así [97], y nos limitaremos a señalar al lector las dos versiones, por lo demás no inconciliables.

La propuesta de ser alimentado en el Pritaneo que en esa réplica a los acusadores hace Sócrates, es inverosímil, y debe pertenecer a los elementos geniales que a Platón le agrada añadir. Pues es absolutamente impropio del Sócrates modesto y que no aspiraba sino a cumplir su misión, sin apartarse, fuera de lo indispensable, de ser un ciudadano vulgar, que irritara a los atenienses con proponerles que merecía mejor que los que poseían un tiro de caballos vencedor en Olimpia, ser alimentado en el Pritaneo a costa de la ciudad. La historia se ha discutido mucho entre los filólogos modernos, habiéndolos partidarios de que esta propuesta de Sócrates es histórica [98], mientras que la mayoría [99] han sostenido que no hay tal historicidad, sino que es una invención de Platón.

Lo que sí resulta claramente de la *Apología* platónica [100] es que Sócrates daba por descontado el mal éxito de su defensa. De la misma manera, Jenofonte [101] nos transmite la alegría que los ojos, el paso y todo el continente de Sócrates respiraban cuando hubo hablado ante el tribunal.

En el discurso de réplica, Sócrates da rienda suelta a su orgullo y explica que lo ha descuidado todo por atender

a una misión superior que el dios de Delfos le ha encargado.

Tal vez es cosa de Platón no insistir en el convecimiento con que Sócrates busca la muerte. Nos transmite, sin embargo, todo el desdén con que Sócrates les dice a los jueces que [102] no hay tiempo para intentar convencerles de que no merece la pena de muerte, y que las otras penas, prisión, multa, destierro, le convienen aún menos.

El orgullo de Sócrates decidió a la mayoría por la pena de muerte. Fueron 80 votos más que en la votación anterior, es decir, 361, de 501, los que cayeron desfavorables en la urna. En realidad, Sócrates había cerrado al tribunal todo camino hacia la indulgencia, pues en Atenas no podían los jueces señalar pena por sí, sino que habían de limitarse a escoger entre la que pedía el acusador y la *antitimesis* del acusado [103], y lo que Sócrates había, contra toda lógica vulgar, tenido el atrevimiento de proponer, si es que verdaderamente propuso algo, era una penalidad ridícula para un delito grave. Todo el mundo, acusadores y jueces, hubiera sin duda respirado tranquilo si él se hubiera señalado el destierro.

Los antiguos, tan aficionados a inventar anécdotas, o a confundirlas entre unos personajes y otros, rellenan el tiempo que sigue a la segunda intervención de Sócrates ante el tribunal con algunas de estas historietas.

Como cuando bajó del tribunal la gente lloraba, dijo Sócrates: «¿Por qué lloráis? ¿No sabéis que desde que nací estaba condenado por la naturaleza a muerte?» [104] La misma historia se contaba de Anaxágoras [105], quien pudo muy bien ser el autor de la frase.

También se cuenta que un amigo bueno y simple, Apolodoro, le dijo: «Lo que más me duele es que mueras injustamente.»

A lo que el maestro replicó: «¿Preferirías que me hubiesen condenado a muerte por haberlo merecido?» [106] Según otra versión [107] es su mujer Xantipa la que le hace esta pregunta.

El final de la *Apología* casi todos los autores [108] lo tie-

nen por no histórico y por interpretación platónica. En efecto, el derecho procesal ático no concedía al acusado una nueva ocasión de hablar. Menzel, el especialista que es más favorable a la historicidad de este tercer discurso, ha de recurrir a la hipótesis de que Sócrates pudo hablar a los jueces, extraoficialmente, mientras disolvían el tribunal [109].

Les echa Platón como final en cara a los atenienses que dieron muerte a Sócrates cuando ya era muy viejo, cosa según él innecesaria, pues con poco más que hubieran esperado ya se hubiera muerto él, sin echar el pueblo sobre sí borrón tan feo.

Señala también Platón que si Sócrates se hubiera rebajado a pedir y suplicar y hacer serviles manifestaciones de sumisión, seguramente no le habrían condenado. Por lo demás, peor que la muerte era el quedar preso de la maldad, y de la maldad se habían convertido en prisioneros los acusadores triunfantes y orgullosos.

Podría haber dicho a sus jurados: quitáis en mí del medio a la razón respetuosa, la única que contiene todavía a la nueva y destructora razón, a los destructores y escudriñadores irreverentes. Cuando lleguen estos jóvenes, vosotros, los viejos, seréis ridiculizados, criticados más irrespetuosamente; no habéis sido capaces de, en lugar de venir ciegos contra mí, daros cuenta de en qué momento habéis vivido, y, a la larga, de vosotros no quedará sino un recuerdo oprobioso.

Quizá el último testimonio que nos queda de Sócrates ante el tribunal, o tal vez mientras este se disolvía, consiste en sus palabras proféticas. ¿Cuál fue la profecía de Sócrates?

Una creencia helénica, atestiguada en Homero, es que los que están a punto de morir, por una misteriosa clarividencia, prevén el futuro. Así les sucede a Patroclo y a Héctor en la *Ilíada*. Así le ocurrió también a Sócrates. Lo que no sabemos bien es qué previó: Platón [110] piensa que fue el arrepentimiento de los atenienses por haberle con-

denado a muerte; Jenofonte, en cambio, dice [111] que la profecía versó sobre el mal fin del hijo de Ánito y de Ánito mismo. No sabemos en realidad lo que Sócrates profetizó en concreto, pero sí podemos señalar que a partir de la condena, los últimos días debieron ser de una claridad especial. Era como un canto de cisne, pero, empleando expresiones del *Fedón* [112], un canto de cisne que ponía cierta ilusión en lo posible de la inmortalidad y la bienaventuranza.

Como una muestra suprema de inteligencia racional, Sócrates se alegraba de la proximidad de su muerte, y comprendía cuán bella y necesariamente la condena cerraba su vida entera. El silencio del *daimon,* que no le había contradicho durante las actuaciones suicidas que tuvo ante el tribunal, lo interpretaba como una verdadera aprobación y como una señal de que lo sucedido era un bien. Por lo demás, Sócrates se daba cuenta de que no era la suya la primera sentencia injusta que se había dado en el mundo. y varios testimonios [113] aluden a que él mismo se comparó a Palamedes, el héroe que sucumbe víctima de las calumnias de Ulises, presentado como traidor ante los ojos de los griegos que van contra Troya.

Como es bien sabido, transcurrieron treinta días [114] entre la condena a muerte y la ejecución. Este plazo se explica porque la condena llegó en un momento en que las leyes religiosas prohibían matar a nadie; la víspera del juicio habían comenzado los preparativos para las fiestas delias, y las ejecuciones capitales quedaban suspendidas hasta tanto que no regresase la nave que iba de Atenas a Delos con la procesión sagrada o *theoría,* que representaba a la ciudad en las fiestas cuadrienales de aquel santuario. Gracias a esta casualidad, la vida del maestro se prolongó un mes más, y precisamente en la proximidad de la muerte parece que habla más abiertamente y que nos va a descubrir su secreto. Fiel a su técnica literaria, Platón concentra en un par de diálogos en los dos últimos días las conversaciones de un mes de cárcel. El *Critón* y el *Fedón* (con el tercer

discurso de la *Apología*) nos informan suficientemente sobre las últimas jornadas de la vida del maestro.

Platón nos sitúa [115], para empezar, ante Sócrates dormido. Va a llegar el día fatal, pero él no lo sabe todavía, y duerme tranquilamente cuando Critón entra con la noticia. Sin ningún sobresalto, Sócrates despierta cuando ya el piadoso discípulo lleva un rato sentado a sus pies. Apenas comienza a clarear allá sobre los confines del Himeto. Amanece un día de mayo, cuando ya la cebada está en Ática madura para la siega. Critón no ha querido despertar al maestro para que cuanto más tiempo duerma menos dolor sienta en las horas que le quedan de vida.

Sin ningún rodeo le da Critón la noticia. En ese día va a llegar la nave de Delos, y al otro correspondía ejecutar la sentencia.

—Sea en buen hora —dijo Sócrates, repitiendo lo que en su discurso—; si a los dioses así les plugo, que así suceda.

Platón embellece las últimas horas del maestro llenándolas de elevadas especulaciones. No tenemos más remedio que reducir mucho estas sublimidades y pensar que todo se desarrolló con más sencillez y con menos seguridades. La incertidumbre tan humana con que Sócrates miraba la otra vida, la duda sobre la inmortalidad, que por el propio Platón no es disimulada, dieron a las últimas horas del maestro una humanidad menos marmórea que lo que Platón nos presenta con arte maravilloso.

¡Con cuánto arte no se inicia la propuesta de Critón al maestro para que le haga caso y se decida a huir de la cárcel!

—Me parecía —dice Sócrates recién despierto [116]— que en sueños venía hacia mí una mujer hermosa cubierta con vestidos blancos, que me llamaba diciendo, en un verso homérico: al día tercero podrás llegar a la fértil Ftía.

—Sueño disparatado —le dice Critón.

—No, sino bien claro, según me parece.

—Demasiado claro, es verdad —añade Critón descorazonado.

Critón le dice a Sócrates, como pudo decírselo cualquiera entre los más poderosos y ricos de sus amigos, que era un baldón para ellos que pereciese Sócrates, cuando salvarle era cuestión de haber gastado simplemente algún dinero. La guerra y la política de un cuarto de siglo atrás habían liquidado las reservas morales de la vida pública ateniense, y quien así hablaba al maestro se basaba en una triste realidad. Pero Sócrates, que había aprendido a vivir en unos tiempos en que los fundamentos morales del Estado aún estaban sanos, se negaba a dejarse llevar de la corriente de ruina moral. Si la misión de su vida había sido precisamente buscarle un cimiento nuevo a la virtud, no iba a sucumbir él mismo. Irónicamente señala Platón que precisamente es ese soberano voto de los más [117] el que justificaría la ilegalidad y la burla de la sentencia, pues iba a ser la mayoría y el vulgo el que criticase el abandono en que los discípulos habían dejado a Sócrates.

Critón, adaptado ya al ambiente de falta de respeto a las leyes, desmoralizado, invita a Sócrates a huir. Todo se puede comprar: la connivencia de los carceleros, como antes se hubiera podido el celo de los sicofantas. Sócrates podría irse a Tesalia. No iba a hacer a sus hijos una verdadera traición. No iba a comprometer el honor de sus discípulos, que serían considerados unos cobardes, que nada habían hecho por salvarle.

Pero Sócrates comprendía lo inevitable y grandioso de su choque con Atenas, se daba cuenta de que si se libraba del castigo impuesto todo quedaba reducido a un ridículo incidente. Esa evitabilidad con que le llegaba la muerte convertía su condena, de no ser cumplida, en un insignificante tropiezo. Si no queremos reducir la personalidad de Sócrates a un pobre formulismo, si necesitamos comprobar su grandeza de alma, tenemos que ver en ese voluntario sacrificio el reconocimiento de unos lazos con la ciudad, lazos que a los modernos nos parecen incomprensi-

bles, puesto que despersonalizan y llegan a exigir el aniquilamiento del individuo. Pero si él salía de Atenas y buscaba refugio en cualquier parte, ¿en qué se iba a diferenciar de los sofistas errantes, de Anaxágoras o de Diágoras el Melio?

—No obedezco nunca —le dice a su discípulo con racionalista obstinación— sino a lo que a mi razón le parece mejor. Por otra parte —añadió—, no puedo volverme atrás [118] de lo que he dicho, por miedo a nada.

Era que Sócrates, con una conciencia histórica sobrehumana, se daba perfectamente cuenta de lo que era su vida y de cómo podía entonces coronarla con una lógica y una ejemplaridad y consecuencia que no podía conseguirse de otra manera.

La propuesta de huir le parecía una traición contra sí mismo. Se hallaba como un niño con miedo si la opinión de la gente le iba a intimidar. Resultaba juego todo lo que él había dicho y hecho, si por haber sido condenado a muerte se desmentía [119]. El juicio de los más, contra lo que la democracia degenerada y sin moral sacaba como moraleja, no era válido de por sí, y no hay que tomarlo en consideración, sino en la medida en que coincide con lo bueno.

Y cuando precisamente todo el mundo se atrevía a discurrir sobre el bien y sobre el mal, Sócrates, que ha nacido y se ha criado cuando nada se discutía y cuando todo estaba muy claro, sin que la votación de los más decidiera acerca de los bienes, acepta el viejo valor, no invalidado todavía, y resuelve someterse a las leyes [120], fiel a un vínculo que hemos analizado en otro lugar.

Se sentía en cierto modo preso de su palabra de preferir la muerte al destierro, y no quería que esta palabra pudiera parecer dicha en broma [121]. Y como Sócrates es un ser extraño, que tiene a la vez de soñador, que va a la muerte contrariando la fuerza del instinto, y de hombre práctico, que piensa con gran cordura en que puede poner en peligro a los suyos si se va de Atenas, nos deja elegan-

temente que pensemos si no es esta otra razón la que le retiene, y que dudemos entre la sublimidad y una elegante prudencia, para señalar los motivos de su heroica resolución.

Esta duda que podemos guardar siempre sobre los motivos de obrar de Sócrates, nos queda en el fondo, y de la misma manera, también nos deja sin saber del todo lo que él pensaba de los dioses tradicionales.

—No me han podido probar —dice después del juicio [122]— que yo sacrificase ni invocase ni nombrase otros dioses que Zeus y Hera y los demás tradicionales.

Esta seguridad de que no le habían podido probar nada en que él se apartara de la religión tradicional la exhibe Sócrates con un tanto sospechosa insistencia. ¿Qué guardaba bajo su sabiduría misteriosa? Las apologías de los dos discípulos que podemos leer se esfuerzan en ligar a Sócrates a la religión tradicional, y presentimos que ahí estaba el punto flaco de la defensa de Sócrates, si se parte del supuesto —que ni Platón ni menos Jenofonte se deciden a contradecir abiertamente— de dudar que la religión tradicional llenara plenamente las condiciones que el corazón socrático exigía. La gran apología, la apología histórica, hubiera sido presentar a Sócrates como el perfeccionador de la religión existente, como el insatisfecho de ella, como una especie de profeta del cristianismo futuro. Pero esto no lo iban a hacer sus discípulos, que estában dentro del mismo ambiente, y que de Sócrates en este campo no recogieron sino balbuceos.

El pueblo que acusaba a Sócrates de ser un inventor de dioses, un poeta de dioses (ποιητὴς θεῶν) [123], se daba cuenta mucho mejor de la tremenda novedad que Sócrates traía. Había que afirmar esto, y como Sócrates lo reconocía, era muriendo.

El último día de Sócrates ha sido contado en una de las obras de arte más extraordinarias que posee la humanidad. El *Fedón* platónico resiste todas las críticas y todas las traducciones y comentarios, para brillar como una de las altas

cumbres de la poesía de los hombres. Nos limitaremos a recoger lo que podríamos atrevernos a señalar en esa obra como histórico, dejándonos a veces ganar por la poesía platónica y tiñendo con ella la figura de Sócrates. que no pierde nada en esto.

Amanece. La nave de Delos había arribado la víspera. Se ha terminado la tregua sagrada, y la ejecución ya es lícita. Los discípulos van llegando con la tristeza de saberse en el último día del maestro; la cárcel los recibe por última vez [124]:

Fedón y el bueno de Apolodoro, Critóbulo y su padre el rico y generoso Critón, Hermógenes y Epígenes, el cínico Antístenes, que tanto aprenderá en ese día; Ctesipo y Menéxeno, Simias y Cebes y Fedondas, los tres tebanos; Euclides y Terpsión, megarenses ambos, y el primero creador de esa escuela que sirvió de cenáculo a los socráticos en el momento de miedo y cobardía que siguió a la muerte del maestro. Todos están allí. Faltan tal vez algunos cobardes, y Platón está enfermo y no ha podido acudir.

Sócrates está desatado, pues en su último día el reo recibe consideraciones especiales. Se frota la pierna, dolorida por las cadenas que ha soportado todo el tiempo que en la prisión ha tenido que esperar a la ejecución de la sentencia. Su mujer Xantipa, sentada junto a él, prorrumpe en gritos al ver entrar a cada grupo de los amigos. Son esos gritos que en los países mediterráneos se oyen siempre, sin ningún pudor, en los entierros: «¡Ay, Sócrates, que es la última vez que habláis! ¡Ay, que por última vez ves a tus amigos!»

Sócrates no puede sufrirlo más y le ruega a Critón, que como hombre rico que era se habría hecho acompañar de sus esclavos, que se lleven a la infeliz Xantipa, la cual tenía, nos dice Platón, a su hijo más pequeño en brazos. Hay que observar que esta conducta no era entonces tan dura como nos parece a nosotros, ya que la mujer distaba de estar a la misma altura social que el marido, y, por otra parte, bastaba con que los amigos llegasen para que la

mujer desapareciera, conforme a la costumbre en Atenas.

Se retiró la mujer, conducida por los esclavos de Critón, y Sócrates comienza sus últimos razonamientos. No es solo el arte de Platón el que presenta con esta sencillez la escena: un halo de autenticidad nos llega desde aquella remota amanecida.

El maestro se puso a conversar sobre lo agradable y su contrario, sobre las fábulas de Esopo que había puesto él en verso; después Platón le hace dar, lo mismo que hemos visto en el *Critón,* en la referencia a un ensueño.

Seguramente que Sócrates no soñaba tanto como Platón cuenta. La vocación de su vida se habría despertado en él por una repetida visión, que le decía misteriosamente: «Sócrates, haz música y trabaja.»

Y Sócrates, nos cuenta [125], había siempre creído que la filosofía era la más alta música, el supremo arte de las musas. Sin embargo, en los ocios de la cárcel, sin duda cuando se sintió solo, por si acaso la visión misteriosa no estaba satisfecha, quiso cumplir literalmente su orden antes de morir, y se resolvió a hacer música vulgar, arte en el sentido más literal de la palabra, y por ello compuso unos versos. Por cierto que, como no era un creador artístico y no sabía tratar mitos, historias inventadas, tomó sencillamente unas fábulas de Esopo, que corrían en la tradición oral, e incluso un poco más que en la tradición oral [126]. El arte prosaico, moralizante y un tanto crítico y resentido de la fábula, podía agradarle bien al sileno.

Sócrates se incorporó en su asiento, apoyó los pies en el suelo, y después de tender, con su habilidad de siempre, las redes de que usaba para llevar la conversación adonde quería, comenzó a exponer su doctrina. Se trataba de no confundir la buena disposición con que el filósofo debe ir al encuentro de la muerte, con el suicidio. No en vano Sócrates moría en un punto en que el despego del vivir podía convertirse en una peligrosa epidemia. Era necesario llenar la vida de espontaneidad religiosa, para que no venciese la muerte.

Es probablemente el Sócrates histórico el que en nombre de la religión tradicional se opone al misterio que dice que el cuerpo es una cárcel o tumba del alma, y que lo mejor que podemos hacer es huir de ella y buscar la verdadera resurrección y libertad. Es ética tradicional, vieja religión, lo que Sócrates en Platón toma del pitagorismo y enarbola como razón suprema:

—Los dioses —dice[127]— son nuestros amos; nosotros somos tan suyos como si fuéramos su rebaño y ellos nuestros pastores. No podemos, pues, disponer de nosotros mismos ni hacernos daño.

Era en la religión heredada donde Sócrates buscaba la razón suprema para resistir a la desesperación que iba a invadir el alma antigua. Y esto, sin dejar de afirmar, desconcertadamente, que el filósofo debe acudir gozoso a la muerte. Sus discípulos no comprenden todavía bien las dos cosas: si la muerte es deseable, ¿por qué no buscarla?; si no lo es, ¿cómo se explica la serenidad ante ella?

Sócrates estaba aquí, como en todo lo demás de su vida, en un equilibrio tan difícil, que resultaba incomprensible aun para sus más fieles discípulos. En el fondo, su filosofía consistía esencialmente en ese desprecio del instinto que nos liga desesperadamente a la vida. Platón sabía que había que buscar para Sócrates una razón en su sacrificio, y creyó que lo mejor era fundamentar su serenidad en la fe en la inmortalidad y en la providencia de los dioses. Pero, en realidad, Sócrates no necesitaba esta fe para correr hacia la muerte. Es este uno de los momentos más extraños en los últimos días de Sócrates.

Sócrates se exalta. Critón le dice de parte del verdugo que no se excite en la conversación, pues si se acalora, el veneno tardará más en hacerle efecto. «No le hagáis caso —dice Sócrates—, que se ocupe él de su menester y que prepare lo que haga falta, aunque sea ración doble y aun triple»[128].

No es precisamente con base en creencias con lo que Sócrates corre hacia la muerte, sino privado por el cultivo

de la filosofía del instinto que se agarra a la vida. «Los que cultivan bien la filosofía —dice [129]—, los demás no se dan cuenta de que lo único que cultivan es la muerte.»

La filosofía socrática se nos descubre en estos momentos últimos como una verdadera preparación para la muerte. Todo lo que la filosofía socrática tiene aparentemente de vulgar se convierte en cosa sublime y extrahumana. Tanto que, acentuando mucho lo que se había iniciado en Pitágoras y en los misterios, y en general en las doctrinas helénicas de inmortalidad, el alma queda separada del cuerpo.

—Si la muerte es la separación del alma y del cuerpo —dijo Sócrates [130]—, solo los rectamente filósofos son capaces de desear la muerte, pues que desean esta separación y por conseguirla se fatigan. Rectos filósofos son los que estudian bien morir, y de todos los hombres son estos para quienes es la muerte menos terrible.

La filosofía se convertía así en una fuerza negativa, pero capaz precisamente de sublimar esta negación. No cabe duda que este aspecto de Sócrates fue Platón el que mejor lo comprendió y el que supo recogerlo como herencia. La filosofía se convierte así en una sublimación de la corriente religiosa purificatoria, se hace la purificadora por excelencia, la que por anticipado, mientras Dios llega a liberarnos [131], nos purifica del contacto con el cuerpo. En lo que consiste esta pureza es precisamente en la verdad [132], con lo que la doctrina tiene un sello intelectualista que revela su origen socrático.

Por lo demás, Platón introduce en toda esta doctrina demasiados elementos procedentes de la religión de los misterios, y hace, bien poco socráticamente, como una trasposición hasta cierto punto racional de los dogmas y los ritos de Eleusis o los órficos. Sócrates era mucho más severo, y renunciaba a todos estos elementos mitológicos, y si queremos lograr una idea de aquella última jornada tenemos que suprimir del *Fedón* todos aquellos ingredientes y dejarlo reducido a un esquema cuya íntima poesía permanece,

aun privado de toda religiosidad «moderna», popular, personal y mística.

Lo que en Sócrates había de despego del vivir, de racionalismo, era lo que le haría no temer la muerte, más bien que las esperanzas basadas en la religión de misterios que Platón coloca falsamente en sus labios. Era consecuencia de toda una tradición de filosofía ese racionalismo socrático que negaba el instinto vital. Había llegado a ello dentro de la religión apolínea, que no era de las que prometían nada para el otro mundo, y lo que hay de sobrecogedor en Sócrates es la frialdad con que juega intelectualmente al riesgo de creer en la inmortalidad del alma [133]. Auténtico parece lo que nos cuenta Platón mismo [134] de que Sócrates expone que bueno es creer en la inmortalidad, si efectivamente es verdadera; si no lo es, al menos sirve esta especie de problemática creencia «para no entregarme a lamentaciones y hacerme odioso para vosotros». ¡Para tan poco y para cosa tan exterior le servía al Sócrates histórico la creencia en la inmortalidad! Este es uno de los rasgos verdaderamente extraños de Sócrates.

Y muy suyo es también el proponerle a sus discípulos que se pongan a discutirle en todo esto, y que tengan en más a la verdad que a él mismo. «No quiero marcharme de este mundo dejándoos engañados a vosotros después de engañarme yo mismo, como si fuera una abeja que os dejara el aguijón clavado» [135].

La nada no le parece a Sócrates ningún mal; y sobre todo para los malos, el que el separarse el alma del cuerpo signifique también la aniquilación de aquella, se convierte en un bien, pues con la aniquilación del alma desaparecen también los males [136]. La historia que a continuación cuenta Platón, sobre la justicia en el otro mundo y las sanciones morales en la otra vida, pertenecen desde luego más a los elementos que el hijo de Aristón aprendió del pitagorismo y los misterios.

En cambio, sí que es socrático el gloriarse [137] de haber descuidado durante su vida los placeres corporales y los

adornos, y dedicádose más bien a lo otro: al conocimiento y al ornato de su alma. En esta orientación fundamenta Sócrates la tranquilidad con que se dirige a la muerte: no por la esperanza de premios, sino más bien por el desprendimiento filosófico del cuerpo, por la liberación del horror a la muerte, suprimido el instinto vital.

El testamento de Sócrates es una muestra de la poca vulgaridad de su espíritu, y podemos insistir sobre él para los que estimen que el Sócrates cuya imagen hemos pretendido trazar en este libro es demasiado vulgar. Conocemos testamentos de otros filósofos, así, directamente, de Platón, de Aristóteles y de Epicuro [138]. Mucho más desinteresado, sublime y lleno de despego de este mundo es el testamento que de palabra expone Sócrates ante sus amigos.

Comienza por bañarse, y «así —dice [139]— evitaré a las mujeres el trabajo de lavar un cadáver».

Su encargo supremo es el de que atiendan a sí mismos, a la memoria y la familia de él, con favor y sin violentarse nada. Si abandonan el cuidado de su alma en el sentido que él les ha enseñado y dejan las huellas que les mostró, entonces no les pide que hagan nada por los suyos ni por la memoria de él.

Cuando le preguntan acerca del entierro Sócrates dice una frase alada como una flecha: «Como queráis, que no me escaparé de vuestras manos.» Los discípulos sienten crecer su asombro. Sócrates habla de sus funerales con una calma y una naturalidad que están bien lejanas de los lamentos de los héroes homéricos. Cuando se acerca el momento supremo, no podemos menos de seguir literalmente a Platón. Podrá haber una poetización, lograda, como las estatuas antiguas, suprimiendo detalles individuales, o añadiendo por el contrario rasgos de valor general. Pero cuando la poesía se ha convertido sustancialmente en realidad, cuando es una escena poética donde se ha conservado un hecho, mientras que la realidad y los hombres mismos se

han convertido en polvo, la crítica histórica se convierte en una nimiedad, en una impertinente exigencia.

Sigamos, pues, a Platón y dejémonos llevar de él [140].

«Después de hablar así, Sócrates se levantó y pasó a otra cámara para bañarse, y Critón le siguió, y nos mandó aguardar. Estábamos, pues, hablando unos con otros acerca de todo lo que se había dicho, y repasándolo, y nos lamentábamos de cuán gran desgracia nos había sobrevenido, en la creencia de que íbamos a pasar el resto de nuestra vida como huérfanos privados de su padre.

Luego que se hubo bañado y trajeron junto a él a sus hijos y llegaron las mujeres de su casa, habló con ellos en presencia de Critón y les dio las órdenes que quiso; despidió a las mujeres y los niños, y vino hacia nosotros.

Ya era cerca de la puesta del sol, pues había gastado mucho tiempo dentro. Llegó ya bañado, se sentó, y no le dio tiempo de hablar mucho, cuando llegó el servidor de los once y, de pie junto a él, le dijo:

—Sócrates, no pensaré de ti lo que pienso de otros que se enfurecen contra mí y me maldicen porque les traigo la orden de beber el veneno, según obligan los magistrados. De ti ya he conocido este tiempo en todo que eres el hombre más noble, paciente y bueno de cuantos jamás vinieron aquí, y ahora sé bien que no te enojas contra mí, sino contra los culpables, que ya los conoces. Ahora, pues, como sabes lo que vengo a comunicarte, adiós, y procura soportar sencillamente lo inevitable.

Y llorando dio la vuelta y se marchó.

Sócrates, mirándole, dijo:

—Salud también a ti, y yo haré lo que me dices.

Y luego a nosotros nos dijo: —¡Qué amable es! Todo el tiempo solía visitarme y a veces hablaba conmigo, y era un hombre excelente, y ahora, qué noblemente me llora. Mas ea, Critón, obedezcámosle, y que alguien traiga el veneno si ya está molido, y si no, que lo maje el hombre.

Y Critón dijo: —Me parece a mí, Sócrates, que todavía

está el sol más alto que los montes y que aún no se ha puesto. Y además sé que otros lo han bebido ya muy tarde después de recibir la orden, luego de cenar y de beber y de gozar a alguien que acaso les apetecía. No tengas prisa, que aún hay tiempo.

Y Sócrates dijo: —Con razón esos que tú dices lo hacen, pues creen que ganan algo con hacerlo, y con razón yo no lo haré, pues no me parece que sacaría otro provecho con beber un poco más tarde que el que se rieran de mí por agarrarme a la vida y andar ahorrando lo que ya nada es. Así que —dijo— obedeceré y no me desatiendas.

Critón, entonces, hizo una seña al esclavo que estaba cerca, y el esclavo salió, y después de gastar un poco de tiempo, volvió acompañado por el que había de dar el veneno, que lo traía disuelto en una copa. Cuando Sócrates le vio, dijo al hombre: —Vamos, amigo, tú que sabes de esto, ¿qué es lo que hay que hacer?

—Nada más —dijo— que dar unas vueltas después de beber, hasta que te venga en las piernas pesadez, y entonces has de acostarte, y de esta manera hará su efecto.

Y con esto alargó la copa a Sócrates. Él la tomó, y muy serenamente, sin temblar ni alterársele ni el color ni el rostro, sino, según solía, mirando, de reojo como un toro, al hombre dijo: —¿Qué dices sobre si con esta bebida es lícito hacer una libación? ¿Se puede o no?

—Disolvemos, Sócrates, lo que pensamos que es lo justo para beber.

—Comprendo —dijo él—, mas es lícito y necesario orar a los dioses que sea feliz el traslado desde este mundo hacia allá; lo cual yo les suplico, y así sea. Y diciendo así, aplicó la copa a los labios y con toda sencillez apuró la bebida. Y la mayoría de nosotros, que hasta entonces había podido contener el llanto, cuando vimos que había bebido, ya no pudimos más, y las lágrimas me brotaban con fuerza —cuenta Fedón, el testigo sobre cuya fe lo refiere Platón— y a hilo, de manera que me hube de cubrir con el manto y gemía por mí mismo, que no por él, sino por mi desgracia

de perder tal amigo. Y Critón aún antes que yo, como no era capaz de contener las lágrimas, se levantó y salió.

Apolodoro, que en todo el tiempo anterior no había cesado de llorar, entonces se puso a lamentarse y gemir y enfurecerse, y no dejó de quebrantar el ánimo de ninguno de los presentes, excepto del mismo Sócrates.

Y él dijo: —¿Qué hacéis, hombres desconcertantes? Precisamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no cometieran estos excesos, pues en verdad tengo oído que se debe morir en religioso silencio. Así, pues, no alborotéis y conteneos.

Y nosotros al oírle tuvimos vergüenza y retuvimos el llanto. Y él, después de haber dado unos paseos, dijo que le pesaban las piernas y se acostó boca arriba, que así le había mandado aquel hombre, y en seguida, el que le había dado el veneno le tocó, y dejando pasar un poco de tiempo. le examinaba los pies y las piernas, y después le apretó fuertemente los pies y le preguntó si lo sentía, y él dijo que no. Y después le volvió a tocar las piernas, y subiendo así, nos mostró cómo se enfriaba e iba poniendo rígido. Y le iba tocando y dijo que cuando le llegase hacia el corazón entonces se extinguiría.

Ya estaba frío el bajo vientre, cuando Sócrates se descubrió, pues estaba cubierto con un velo, y dijo, y esto fue su última palabra: —Critón, a Esculapio le debemos un gallo; pagádselo y no lo descuidéis.

—Así será —le dijo Critón—, y mira si tienes algo más que decir.

A esta pregunta que le hizo ya no respondió, sino que después de pasar un poco tiempo se movió, y el hombre le descubrió, y tenía ya los ojos parados; viendo esto Critón, le cerró la boca y los ojos.

Esta fue la muerte de nuestro amigo, hombre del que podemos decir que fue el mejor de cuantos en su tiempo conocimos y además el más prudente y el más justo.»

Poco podemos añadir a esta sublime prosa platónica, en la que quedó para siempre, como en inmortal relieve, la última escena de la vida del maestro. La filosofía antigua no supo conformarse con el admirable relato platónico, pero los añadidos no tienen la menor verosimilitud, así por ejemplo la historia que hallamos en la tradición en elogio del manto filosófico, de ese manto que fueron los cínicos los encargados de glorificar y convertir en una especie de hábito o librea del filósofo, tan fácil de distinguir como era puramente exterior y caricaturesco [141]: después de beber la cicuta, Apolodoro quiso ceder al maestro su hermoso manto para que se acostase sobre él. «Pero, ¿cómo? —dijo Sócrates—, ¿habrá sido bueno mi manto para vivir y no lo va a ser para morir?»

Pero sin estas pedanterías y este culto a las formas más externas y superficiales, la muerte de Sócrates, que tan sobria como elevadamente nos ha contado Platón, les pareció a todos los discípulos, tanto los presentes como los ausentes, hermosa [142], y la memoria de sus últimas pláticas produjo en todos imborrable impresión. Los más íntimos entre los discípulos quedaron sorprendidos ante la inaudita serenidad con que no alteró su vida mientras esperaba la fatal nave de Delos, en estos treinta días de plazo que prolongaron, con la angustia de los discípulos, la actitud sublime y exterior.

Nada más sabemos de la muerte de Sócrates. Su sacrificio del gallo a Esculapio se ha interpretado de varias maneras. La verdadera inteligencia de este piadoso encargo está en la interpretación pesimista de la vida que tantas veces aflora en los griegos. El gallo se ofrendaba a Esculapio precisamente en agradecimiento por la salud recuperada; y así, si Sócrates consideraba que había llegado el momento de hacer este sacrificio en acción de gracias, es que se encontraba curado de una enfermedad, de la enfermedad que es la vida. Nunca se había expresado con semejante pesimismo, pero de la autenticidad de esta actitud nos sirve de prueba la serenidad con que mira a la muerte.

Era, desde luego, una curación de la tremenda enfermedad que es vivir, y habían de rendirse por ello gracias precisamente al dios que en la religión ateniense había logrado sólidamente el puesto de dios médico. Asclepio, un dios moderno, cuyo culto se consolida en Atenas precisamente en vida de Sócrates. Quien en los años hacia 420 había visto el culto llegar desde Epidauro y fijarse, no procuraba en modo alguno sustraerse a las obligaciones de este culto, por poco antiguo que fuese. Tan pronto como el nuevo dios era asimilable a elementos tradicionales y presentaba con la vieja religión profundas concomitancias, Sócrates lo aceptaba tan plenamente como Sófocles, su contemporáneo algo más viejo.

Esto quiere decir el simbólico ofrecimiento del gallo: más una afirmación de tono pesimista que un gesto religioso exterior y de sospechosa sinceridad. No es una concesión a la religión popular, sino un rasgo genial, una expresión filosófica que toma como vehículo un elemento de la religión popular. Lo sorprendente es que el gallo era el sacrificio que ofrecían tantos y tantos griegos por la salud recuperada [143], mientras que Sócrates lo ofrece con sublime y pesimista ironía por la solución de esta dura enfermedad que es la vida.

Lo más terrible de la muerte de Sócrates es que Atenas continuó su marcha como si nada hubiera sucedido. La misma fatalidad que guiaba su evolución desde la religiosidad hacia el racionalismo y desde lo fecundo y genial hasta la esterilidad, siguió dominando todopoderosa después del asesinato o error judicial [144]; y ni el discípulo más genial, Platón, se atrevió a arrostrarla como Sócrates, pues por el contrario se dejó llevar por la creciente marea racional, e intentó nada menos que gobernar este mundo.

Sócrates murió, y ni la tierra tembló ni se oscureció el sol, y la razón se siguió haciendo, a pesar de la terrible conciencia que a él le llevó a arrostrar la muerte, la dueña de los secretos de la vitalidad helénica. Son falsos los cuentos que los fieles discípulos soñaron tal vez, y más tarde la

tradición filosófica procuró recoger. Se nos ha dicho [145] que los atenienses se arrepintieron en seguida, y que el luto llegó a cerrar las palestras y gimnasios, aquellos recintos donde habían resonado tantos diálogos del maestro. Desde luego que el fracaso íntimo de la restauración democrática en sus objetivos religiosos dejó muy pronto al descubierto lo incomprensible de la muerte de Sócrates [146].

Ante una injusticia tan grande, se daba expresión con esas historias al afán de venganza de la muerte de Sócrates. Así surge la leyenda de que los atenienses condenaron a muerte o desterraron a los acusadores [147], arrepentidos de su decisión, y en cuanto a Meleto, hasta se llegó a decir que le condenaron a muerte.

Estas fantasías son tanto más explicables cuanto que ya en Jenofonte [148] se interpreta tendenciosamente el mal fin del hijo de Ánito, como si fuera una especie de castigo por la iniquidad que cometió el padre del joven contra Sócrates. Antístenes por su parte [149], convertido en el vengador oficial de su maestro y contra el que se centran los tiros de los restauradores, pronuncia una frase que debió impresionar: «Las ciudades perecen cuando no saben distinguir los buenos de los malos.»

Un paso más en las historias vengativas, y surge la [150] de que los de Heraclea expulsaron de su ciudad a Ánito el mismo día que llegó. Era como una maldición que perseguía a los culpables del crimen. Pero aunque el sentido de la justa venganza quede satisfecho, no hay que hacerse ilusiones de que todas estas historias sean verdad. En el año 399 un tiempo demasiado duro para Atenas, y por otra parte, tampoco la ciudad se había resignado todavía, como después de Alejandro y de las últimas convulsiones que siguieron a su muerte, y aún más después de la guerra de Mitrídates, a ser una capital universitaria y jubilada en la historia, sin ninguna ambición política, dedicada a prestar albergue a los continuadores de aquellos filósofos a los que la piadosa Atenas, en tiempos de más vitalidad, había perseguido con el destierro o con la cicuta.

Solo una pequeña leyenda brota sobre la ignorada tumba de Sócrates. Se cuenta [151] que un muchacho espartano llegó a Atenas lleno de devoción hacia Sócrates. Cuando se hallaba ya a las puertas de la ciudad, supo que Sócrates había muerto; preguntó entonces por su tumba, y cuando se la señalaron, después de hablar con la estela y lamentarse, esperó la noche y durmió sobre ella. Antes de que amaneciera del todo, besó el polvo de la tumba y se volvió a su patria.

Pálida leyenda, pero bastante religiosa es si se piensa que tuvo fuerzas para surgir sobre el sepulcro de quien con arcaico pesimismo y pleno uso de razón dijo después de ser condenado a muerte [152]: «Vosotros salís de aquí a vivir; yo, a morir; Dios sabe cuál de las dos cosas es mejor.»

# Capítulo XIV
# CONQUISTA FILOSOFICA

*Enfin tout se ramasse en un point unique... En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire.*

BERGSON: *L'intuition philosophique.*

¿Fue Sócrates un filósofo? ¿Tiene Sócrates un puesto en las historias de la filosofía? Esta es la pregunta que nos ha preocupado a lo largo de este libro, y creemos haberla ya respondido afirmativamente. Sócrates es filósofo por el radical planteamiento de la validez de la razón humana, por su crítica de uso utilitario de la inteligencia, por su exigencia de rigor.

El alcance de la razón se le muestra a Sócrates en el desarrollo de la dialéctica. Frente al uso práctico y de grosero utilitarismo de la inteligencia, se sirve de la ironía. El rigor intelectual es el resultado del *eros,* del impulso de amor al saber. Dialéctica, ironía, *amor intellectualis;* las dos segundas como freno y como alas de la primera: he aquí la conquista filosófica de Sócrates.

La ascensión de Sócrates a un pensar filosófico se debe a su uso de la dialéctica. «Dialéctico es simplemente el que

sabe preguntar y responder», dice en una ocasión[1]. El manejo de la dialéctica lleva a Sócrates a una verdadera embriaguez racional, navegando a plena vela impulsado por el razonamiento. Sócrates, más o menos irónicamente, confiesa que no saciarse de discutir con quien acceda a conversar con él es su enfermedad[2]. La dialéctica es simplemente el diálogo[3] convertido en método, elevado a forma general del pensar, a reglas para el pensamiento. Sócrates llega originariamente a desarrollar la dialéctica, y si bien hay precedentes de ésta en Zenón de Elea[4], y acaso en los pitagóricos[5], si tenemos en cuenta la formación filosófica de Sócrates, indudablemente acude a ella como en una reacción contra las ciencias particulares, contra la física jonia especialmente. Por otra parte, la dialéctica aparece también a punto de madurez entre los sofistas[6].

La dialéctica corresponde a una forma general del pensar, y así sirve para fundamentar la validez de la razón. Cuando Platón[7] busca determinar la vía dialéctica y como primer ejemplo de investigación dialéctica cita la determinación del concepto del bien, buscando no lo que aparece, sino lo que es, cruzando a través de las objeciones como por medio de una batalla, y llegando así al *ser* (οὐσία) de cada cosa, no cabe duda que sigue las huellas de Sócrates, y lo mismo cuando busca lograr no la opinión, sino la ciencia, el conocimiento seguro y exacto.

Pero en Sócrates la dialéctica está muy lejos aún de un desarrollo teórico, y se mantiene inmediata al diálogo, y sobre todo a la división y distinción. El aparato lógico formal que Sócrates maneja no es demasiado grande, y por debajo de él es la certeza moral lo que le sostiene. Si el problema de Sócrates es llegar a distinguir en géneros («διαλέγειν»[8] κατὰ γένη, κατ' εἴδη διατέμνειν, κατὰ γένη διαιρεῖσθαι)[9] para determinar las categorías éticas que le interesan, es evidente, por la influencia que en este punto percibimos sobre los discípulos, que Sócrates alcanzó a distinguir algo semejante al concepto, si bien con un rigor menor que el que sus grandes continuadores llegaron a exigir.

Pero, al menos, suya es la indicación del camino y aun los primeros pasos en él.

En este sentido hay que apreciar el discutidísimo pasaje de Aristóteles [10] según el cual Sócrates sería el inventor nada menos que del discurso inductivo y de la definición universal. Maier [11] libra a Sócrates de estas afirmaciones aristotélicas, que hacen de él un filósofo demasiado técnico, cosa que no fue nunca, y que en último término parece que se fundan en la interpretación de algunos pasajes de Jenofonte (fundados a su vez en los textos platónicos aludidos) [12] que el Estagirita interpretó con su mayor sentido de la terminología filosófica. Sin embargo, la demostración de Maier permite que a Sócrates le quede la gloria de haber sentado la base lógica del principio de contradicción. Y, como ya hemos indicado más arriba, socrático es el afán de dejarse llevar del razonamiento, para lo cual debemos atribuirle el principio metódico de que lo importante es sentar bien las bases del razonamiento mismo [13].

Pero lo que no hizo Sócrates fue convertir en forma general del pensar este germinal logicismo. Stenzel [14] ha señalado con acierto las raíces éticas que lo sujetan, basadas, diríamos nosotros, en el entorno tal como lo hallamos para nuestra vida cuando venimos al mundo en una sociedad aún no disuelta. A la vez que en Sócrates, hay logicismos en los sofistas, y estos sí que dejan volar al pensamiento lógico sin consideración ninguna.

En el mismo Platón, que indudablemente avanzó en el pensamiento lógico más allá que Sócrates, se observa una socrática mesura en el manejo del razonamiento lógico, y a ella obedece precisamente la contraposición entre dialéctica y erística [15], que se diferencian en que si la primera distingue en géneros, la segunda busca la oposición de los contrarios.

Los megáricos, que cultivan la erística, habrían heredado este logicismo puro de las enseñanzas eleáticas que influyen en la formación de Euclides. Una anécdota que hemos citado antes [16] representa a Sócrates señalando la

débil frontera que separa la erística de los distingos y sutilezas sofísticas.

Platón recuerda escandalizado [17] a los jóvenes erísticos, que se desgarran entre sí como canes con su discutir. Tal vez el abuso de estos le hace perder, no obstante el perfeccionamiento formalista, el «progreso lógico» que se marca desde Sócrates a él, las esperanzas que aún el maestro tenía en el cultivo de la razón, en el desarrollo del pensamiento. Parece [18] que los erísticos insistían más en las conclusiones que en las premisas, y que gustaban más de la reducción al absurdo que del análisis de los fundamentos mismos del razonamiento.

También se cita como fundador de la erística a Antístenes [19]. ¿Es una casualidad que los dos discípulos socráticos en quienes vemos mayor fe en la marcha dialéctica de la razón sean los discípulos más antiguos, los que están ya a su lado en los tiempos de las *Nubes?* En la evolución que nos hemos atrevido a suponer para explicar la vuelta de Sócrates desde el mundo de la física jonia, tendríamos también un paralelo de la progresiva desconfianza en que, por motivos éticos, entra Sócrates respecto de la razón abandonada a su desarrollo lógico autónomo. La contraposición de Sócrates con Eutidemo y Dionisodoro, discípulos de Antístenes precisamente, viene a señalar el choque de quienes desarrollan el ingenuo optimismo de los años de la madurez de Sócrates, con la prudente y piadosa moderación de sus años provectos.

Sin embargo, nunca con Sócrates conviene exagerar. Las consideraciones éticas, que le evitan a Sócrates que su razón se precipite en el absurdo, no le llevan nunca a perder su fundamental confianza en la razón y sus fuerzas. Precisamente en la atención al instrumento racional y en su depuración previa está la gran conquista de Sócrates.

—Yo sé muchas cosas, pero pequeñas —dice con ironía inconfundible él en el *Eutidemo* [20].

Su investigación rinde, al parecer de los filósofos, «pocos resultados» [21], pero realmente estos resultados, en aparien-

cia pequeños y escasos, son muchos, inmensos. Toda la posibilidad de saber racional está ya delimitada por Sócrates, quien siente la máxima inquietud intelectual, y «no es capaz de pasar la vida en calma», y halla que «el hombre no puede vivir una vida sin búsqueda» [22]. El resultado que Sócrates alcanzó a lo largo de su vida es el de que «nada debe ser en vano» [23]. La razón lo rige todo, el mundo tiene un curso reglado y no va al azar, como ya parece había dicho Heráclito el oscuro [24]. La razón humana tiene su correspondencia en una razón que gobierna el mundo. «Toda causa verdadera es inteligente, o mejor: *inteligencia* y *causa* no son sino uno y lo mismo» [25]. Todo es movido, diríamos en términos más modernos, por una causa final. El sumo bien platónico no es sino la coronación de este anhelo socrático [26], que no logró una fórmula tan precisa en el maestro, pero que es la escala por donde se levanta al monoteísmo y a la idea de una providencia [27]. La causa final es el bien, y domina en todos los campos, en la estética, como en la moral y en la física [28].

Ya hemos visto que el conocimiento es el sumo bien accesible a los humanos, y por consiguiente, la fe en la ciencia [29], en el conocimiento desinteresado, es característica de Sócrates. Ahora en vez de caminar directa e ingeniosamente hacia la adquisición de conocimiento, comienza por tener un criterio de desconfianza, que le lleva a examinar rigurosamente las posibilidades humanas acerca del saber.

Mantente sobrio y acuérdate de desconfiar, que esto es el quicio del [pensar [30].

Sócrates siguió esta norma del poeta, y gracias a tal precaución metódica pudo salvar la filosofía racional, que tendía a perderse en Pitágoras y Empédocles, por el lado del misticismo, la locura y la superstición [31], mientras que, podríamos añadir, una prudente desconfianza en el poder de la razón autónoma le libró de hundirse en una prematura entrega a la ciencia «positiva» al modo de Demócrito. Por

una parte νᾶφε, mantente sobrio, por otra μέμνασ' ἀπιστεῖν, desconfía de tu misma razón vigilante.

El resultado de esta norma es la determinación de la actitud filosófica. La filosofía es la manera más alta de saber los hombres. Existe un tipo superior de sabiduría, que es la sabiduría divina, mas a los hombres les es accesible solo la actitud filosófica, de aficionados a la sabiduría, de modestos y desconfiados hombres despiertos. «Ningún dios filosofa ni desea llegar a sabio, pues ya lo es; el que es sabio no necesita filosofar. Por su parte los ignorantes tampoco filosofan ni desean llegar a sabios»[32]. Lo más alto que les es concedido a los hombres es ser filósofos, es decir, ocupar el término medio «entre el sabio y el ignorante»[33]. El filósofo «quiere alcanzar todo conocimiento y acude gozoso a aprender y no se sacia», pues, es «amante de la contemplación de la verdad» (τῆς ἀληθείας φιλοθεάμων)[34].

Cuando la ciencia era una embriaguez de dominio de la realidad, y se creía que el saber servía para ser señor sobre el mundo y los hombres, he aquí que Sócrates orienta la cosa en otro sentido, al que es fiel Platón cuando con sublime exactitud dice que son filósofos los que «pueden alcanzar lo que es siempre de la misma manera y como tal», mientras que los que «se pierden en la multiplicidad de las cosas varias» no lo son[35].

Esta exigencia de la filosofía, que busca la *episteme,* la ciencia más alta, se contrapone a la manera corriente entonces de enfrentarse con el conocimiento, en el que los sofistas se conforman con el grado más modesto e inmediatamente útil. La *filosofía* socrática se opone a la *filodoxía,* y exige la ὀρθὴ δόξα, la δόξα exacta, que es la única que alcanza el nivel de la *episteme*[36].

Platón y Aristóteles no son sino el más alto desarrollo teorético de estas premisas metódicas que establece Sócrates. La sabiduría plena, ya lo vimos[37], pone por encima del azar, nos sitúa en la verdad, que es siempre cosa racional, es en sí ya buena suerte[38], y de esta manera, toda-

vía en Sócrates la relación de la sabiduría con los fines éticos de la vida es directa e inmediata.

Sócrates se daba cuenta de que esto era una conquista suya, una invención original, y por eso, entre modesto y orgulloso, se proclamaba improvisador y autodidacto, αὐτουργός de la filosofía[39]. La pregunta con que hemos abierto este capítulo podemos responderla ahora con palabras de Zubiri[40]: «¿Fue Sócrates un filósofo? Si por filósofo se entiende el que tiene una filosofía, no. Si se entiende el que busca una filosofía, quizá tampoco, pero fue algo más. Fue, efectivamente, una existencia filosófica, una existencia instalada en un *ethos* filosófico que, en un mundo asfixiado por la vida pública, abre, ante un grupo privado de amigos, el ámbito de una vida intelectual y de una filosofía, asentándola sobre nuevas bases y poniéndola en marcha, tal vez sin saber demasiado adónde iba, en una nueva dirección». Y podemos incluso después de esta respuesta avanzar algo más.

Cuando Platón quiere distinguir la ciencia del filósofo de la del sofista, insiste en ese básico rigor conceptual que distingue la pureza de las especies[41]. Esta ambición de precisión y rigor hace de la filosofía algo radicalmente problemático. Platón dice por eso[42] que el filósofo es más difícil de definir que el sofista, y sin duda ese es el motivo por el que su anunciado diálogo el *Filósofo,* destinado a formar trilogía con el *Sofista* y el *Político,* se quedó por escribir.

La actuación filosófica de Sócrates consistió en señalar el valor de la razón. Hacía falta que alguien proclamase la validez de las conquistas de la razón, a condición de que estas conquistas descansaran en una base sólida. La necesidad de un método lógico y de una crítica del alcance y posibilidades de la razón misma, sometiéndolo todo a una preocupación ética, es lo que constituye el patrimonio filosófico de Sócrates.

Se nos dirá que ya antes de él hubo filosofía y filósofos, pero la filosofía presocrática peca de ingenua en cuanto

confía en las fuerzas de la razón, y por eso se convierte fácil y prematuramente en filosofía sistemática. Por otra parte, la sofística, atenta solo al triunfo inmediato y al éxito momentáneo, se desentendía del problema de la verdad misma, y por ello no aspiraba al conocimiento científico.

Si el exceso de método lógico ha podido en ciertos momentos de la historia del pensamiento humano presentar como deseable una vuelta a Heráclito, o como superior el conocimiento intuitivo, no cabe duda que en el momento histórico suyo, Sócrates vino a salvar las posibilidades de la razón. Sin él hubieran naufragado en un prematuro practicismo al modo de los sofistas, o en un misticismo impreciso como el de Empédocles, o en un positivismo al estilo de Demócrito, que pronto hubiera sido absorbido por las corrientes sofísticas. Por eso, no debe sonar mal en nuestro tiempo que celebremos el logicismo con que Sócrates procuró regularizar el uso de la razón. Como todos los descubridores, exageró el uso de su descubrimiento, y así le vemos reduciendo la importancia de lo irracional en el hombre, negando que los instintos y pasiones puedan ser más poderosos que la razón, e incluso introduciendo el principio del conocimiento intelectual del saber en los mismos gustos del paladar [43], si queremos recordar una exageración bien típica.

Por lo mismo que ya antes los eleáticos habían incurrido en un logicismo que les había llevado a la inmovilidad de lo uno, Sócrates cuidó de determinar los límites de la razón, y por cierto que no los llevó muy lejos. Ha podido por ello parecer que careció Sócrates de espíritu científico [44], y efectivamente hay una primordial preocupación por la utilidad del saber, por el fin para que sirve [45]. Para él la geometría es el arte de medir la tierra que se cultiva, más que las figuras abstractas [46], y la astronomía le interesa para saber por las estrellas qué hora es o para pilotar naves, sin que estime los cálculos sobre la distancia entre los planetas o las estrellas, que «no servían para nada». Jenofonte exagera aquí un tanto, pero muy cerca de esta ma-

nera de pensar debía andar el maestro en sus últimos años. Lo que no es exacto es decir, como Kierkegaard [47], que Sócrates se conformaba con la ignorancia porque no tenía un impulso especulativo mayor. Lo que sucede es que el impulso especulativo es tan riguroso, que se vuelve sobre sus mismos fundamentos.

La consecuencia es que el racionalista Sócrates es sumamente cauto cuando maneja la razón. En esta radical desconfianza se diferencia de la filosofía anterior y de la sofística contemporánea, y la contradicción de tener confianza en la razón, pero dudar de su verdadero alcance, se resuelve en actitud irónica. Sócrates trae la ironía al mundo [48]. Antes de él la palabra no aparece nunca (todavía es extraña a Jenofonte) y pertenece desde el principio al ambiente tal vez filosófico, y desde luego al socrático.

La ironía consiste en decir lo contrario de lo que se piensa, en fingir humildad, ocultar lo que se siente, no comunicar lo que piensa, decir que vende cuando no vende, y al contrario.

De un modo mucho más profundo que el hábil irónico de Teofrasto, Sócrates dice lo contrario de lo que piensa; mejor dicho, se sitúa fuera de su pensamiento inicial, de la ambición racional con que emprendió su excursión por los reinos racionales, y en este sentido es irónico [49]. El «solo sé que no sé nada» es la más alta constante afirmación de Sócrates, y en la que brilla su ironía con mayor esplendor.

Frente a los temperamentos ingenuamente afirmativos, esta ironía resulta desesperante. —¡Esta es la ironía socrática! —grita Trasímaco invitando con mucha razón a que de una vez conteste en vez de ironizar [50]. Como bien dice Kierkegaard [51], la ironía es en la vida de Sócrates un concepto negativo, como la capa que hace al duende invisible, y que por eso mismo convierte al duende en un ser imposible de retratar.

La ironía hace de Sócrates un ser moderno, de esos que no pueden llegar sino cuando han pasado los tiempos de los profetas y de los héroes trágicos. Si el profeta, desde

los confines de lo viejo presiente lo nuevo, y el héroe de tragedia lucha por lo nuevo contra lo viejo, el irónico ve muy bien que lo viejo no vale, pero no alcanza a descubrir lo nuevo [52]. Sin embargo, Sócrates descubrió las bases mismas de lo nuevo, y su conquista racional, aunque no pasara de los cimientos, hizo posible la construcción del gran edificio. Tiene, pues, también de profeta y de héroe trágico, y lo extraordinario es que la ironía no le quita estas otras cualidades, sino que por el contrario las hace casi ocultas e invisibles, como la capa al duende, y las envuelve con extraña elegancia.

La ironía no es cosa que pueda reducirse a fórmula, y por eso es una grave falta la de los retóricos tardíos que, por no ser engañados, entendían los discursos de Sócrates al revés [53], como si en esto cupiera el sistema.

Muy difícil sería sin embargo establecer los límites de la ironía socrática, por lo que la autenticidad del maestro resulta muy difícil de sorprender. Los filósofos posteriores se dividieron acerca del valor de la ironía, que quedó más bien como patrimonio de los escépticos. Arcesilao [54] inventó el procedimiento académico de defender en la discusión no una opinión propia, sino simplemente lo contrario de lo que sostiene el interlocutor. Esto se consideraba la mejor continuación de Sócrates, olvidándose de que la ironía socrática tenía la finalidad de criticar la ingenuidad racionalista de los contemporáneos, y procuraba así salvar la sabiduría, asegurar los fundamentos del conocimiento racional.

Pero esta finalidad de la ironía socrática fue olvidada, tal vez precisamente por esa adopción por los escépticos [55], y la fiilosofía dogmática se opone a la ironía, y así vemos el desprecio en que la tienen los estoicos, como cosa impropia del sabio y del hombre libre [56].

Kierkegaard [57] da un sentido trascendental a esta historia socrática. Entre los dos polos que él señala en la vida: el de desear la muerte como aniquilación y el de ver en ella la verdadera explicación de la vida, se mueven oscura y vagamente la mayoría de las humanas existencias; pero la

ironía es una posición aparte, que consiste en «una situación saludable en cuanto libera al alma de las consideraciones de lo relativo, pero es una enfermedad en cuanto no puede soportar lo absoluto sino en la forma de la nada; esta enfermedad es un grado de fiebre al que pocos individuos se acomodan y aún menos resisten».

Mucho de moderno «sentimiento trágico» hay en este juicio de Kierkegaard, pero es el hecho que la posición de Sócrates ante la inmortalidad del alma queda grandemente aclarada.

Creemos fiel expresión de esto el sereno y frío dilema de Platón en la *Apología*[58]: o no se siente nada después de la muerte, o si se siente, tiene que haber allí justicia.

Anacrónico es, pero hemos de aludir aquí a la concepción psicológica de Sócrates, de la misma manera que, con semejante impropia anticipación, hemos podido hablar de la ética o de la lógica socrática, cuando es absurdo referirse a estas ramas filosóficas como constituidas en la doctrina del maestro.

La psicología de Sócrates recoge concepciones populares que distinguen entre el alma y el cuerpo, pero, a partir de su preocupación ética[59], contrapone la una y el otro y los coloca a distancia mucho mayor. Por otra parte, y esto prueba el carácter ético de la contraposición, no puede hablarse de que Sócrates llegara a una idea del alma como capaz de existir por separado del cuerpo. El alma es para Sócrates, sin que por lo arriba dicho[60] necesitemos salir de la ética, conocimiento, reflexión, incluso concepto y verdad[61]. Pero Sócrates no llegó tan lejos como vemos llegó Platón en la cuestión del dualismo cuerpo-alma[62].

Otro aspecto de la ironía socrática es el de contraponer la ciencia de las cosas amorosas a la presuntuosa ilusión sofística de dominar las ciencias felices y hermosas[63]. Este *eros* es precisamente un elemento fundamental del pensamiento socrático. Sin contar las alusiones en los escritos de Platón y Jenofonte, el tema llega también a los de los socráticos menores[64], y podemos ver cómo el amor es para

Sócrates lo que mantiene la unidad no solo de la especie, sino de la misma conciencia, salvando el conocimiento más alto. la ἐπιστήμη [65].

El amor «significa para Sócrates [66] justamente el afán de conocimiento, o dicho con más precisión, la comunidad en dicho afán, la propagación de este afán a los demás. El amor lleva hacia el bien. justamente porque propaga el afán de conocimiento».

De un modo extraño para nosotros, y que se sobrepone al mismo racionalismo socratico, el amor intelectual [67] arrastra hacia la persuasión casi con la misma fuerza que la evidencia matemática. No en vano el dios Eros es un *daimon*, un ser divino, lleno de insatisfacción, de deseo, pero infinitamente poderoso y digno de reverencia.

Introduce así Sócrates en la base misma de su pensamiento un ingrediente verdaderamente religioso. Se jacta de que esta erótica intelectual es lo que le da alguna superioridad. «En lo demás poco valgo —dice [68]—, pero un dios me ha dado distinguir en seguida quién es el amante y el amado.» Y en otro texto [69] confiesa que de lo que sabe es de amor.

Ya vimos cómo con esta doctrina de *amor intellectualis* se relaciona, por una sutil paradoja, la mayéutica. La ironía de Sócrates se manifiesta aquí al equiparar la habilidad del tercero con las más altas habilidades intelectuales [70].

¡Extraordinario panorama el que alcanzó Sócrates el primero en la historia humana! Kierkegaard le ha comparado [71] a un caprichoso que hiciera serrar el primero los árboles del bosque virgen y de un solo golpe los hiciera quitar de delante para gozar de un horizonte que nadie antes había logrado.

Sócrates es una condición previa para toda la filosofía, y no solo «la figura más necesaria en todo el pensamiento antiguo» [72], sino la premisa de todo el pensar occidental.

Él divide la filosofía griega en presocráticos y postsocráticos, pero no vayamos a incurrir en el error de pensar que Sócrates es el cauce único entre unos y otros [73]. Solo

hasta cierto punto está Sócrates dentro de la línea histórica, y por ello mismo muchas veces sus enigmas se entienden mejor desde los presocráticos o los postsocráticos.

Mas los postsocráticos llevan todos su huella. Ya vimos que si ninguna de las escuelas organizadas le reclama como su fundador, todas le consideraban precursor inmediato de sus maestros. Y más que por su exigencia de rigor y de honradez en el conocimiento, cosa que después de Aristóteles se olvida, los postsocráticos se sentían continuadores suyos porque él inició la preocupación y la reflexión sobre la moral, la «vigilancia moral», como dice un sofista tardío [74].

Él fue quien se preguntó dentro de sí: ¿En qué se diferencia de una bestia el hombre sin dominio e incontinente? —Este tono era nuevo en la historia de Grecia, y Sócrates se convertía así en maestro de limitaciones, en cuanto aplicaba la razón al campo, antes espontáneo, de la actividad humana.

Pero si Sócrates señaló su tarea a la filosofía ulterior, él permanece profundamente aparte, distinto de todos los demás, como es distinto de sus precursores y maestros, porque se mantiene sumergido en una realidad histórica, social y religiosa mucho más fuerte que la que rodeó a ningún griego de los que llegaron a la conciencia individual. Guardaba una fidelidad mucho mayor a las fuerzas que nutren al humano y le hacen fecundo y apto para la creación.

Situado Sócrates entre los anteriores y los posteriores, llenando un momento en que las antiguas filosofías decaen y se agotan, y domina en ellas un positivismo ilustrado un tanto rastrero, como en Demócrito, o un misticismo irracionalista como en Empédocles y los pitagóricos, o vienen frecuentemente a refundirse en la superficial ciencia útil de los sofistas, no es sin embargo el conducto único por el que pasan las filosofías presocráticas a las grandes construcciones de Platón o Aristóteles. Mucho hubiera sido Sócrates si hubiera constituido precisamente el eslabón entre los anteriores y los potsocráticos, pero fue otra cosa superior

y distinta. Precisamente la actitud de Sócrates, de piedad para los dioses y de arraigo en la ciudad, es la que le diferencia y caracteriza.

Mas lo asombroso es que combinaba con esta piedad arraigada el uso más implacable de la razón. Desde el culto venerable, y lleno de inseguridad, de los viejos dioses, descubría grandes conquistas racionales del Dios único, el alma posiblemente inmortal, y juzgada conforme a sus méritos morales, la providencia... Desde el culto de ermitas locales de los viejos dioses se remontaba a la teología racional por su propio esfuerzo. El secreto de que bebiera la cicuta es que la gente no había llegado a unir el culto de las ermitas de los viejos dioses con las verdades racionales. El supersticioso de la vieja religión le notaba extraño, y el racionalista arraigado tampoco comprendería sus contemplaciones con el elemento tradicional e irracional.

Cuando juzgamos esto desde nuestro siglo nos falta el optimismo hegeliano, al fin y al cabo progresista, cuando juzga el proceso y muerte de Sócrates. Pues en realidad no interesa plenamente el triunfo de ninguna de las dos fuerzas que en Sócrates luchan y coexisten con maravillosa igualdad de poder. Cuando hemos aprendido lo que es decadencia, somos muy sensibles para percibir la irrepetibilidad de la riqueza que representa unir una cosa con otra en ese momento justo en que ambas viven, y ni la primera se ha apagado ni la segunda se ha hecho mecánica y superficial.

La vida de Sócrates resultaba doble, pero serena, sin angustia ni lucha interior. En él no ha despertado aún ningún género de sentido trágico. Está en el punto en que la insinceridad clásica comienza. Es incluso cuando por debajo de ella late ya la inquietud de la decadencia. Sócrates midió muy bien la profundidad del abismo de la sofística, y pudo decir como la heroína de Eurípides:

> También es lastimoso ser insensato con los insensatos [75].

Una misión religiosa le mantiene unido a las misteriosas fuerzas creadoras de la cultura en que había nacido. Se sentía por eso en su conquista racional con una «plenipotencia divina, gracias a la cual obraba en cada caso» [76].

Difícil de abarcar es la figura de Sócrates, y cuando ya nos parece que lo tenemos fijado, se nos aparece en inesperado sitio y con rasgos distintos. Quisiéramos haber dejado en estas páginas más bien este inquieto perfil que la frialdad de un esquema preconcebido.

# Capítulo XV

# LA HERENCIA DE SOCRATES

> Sócrates es un poco de todos nosotros, que desde hace veinticinco siglos vamos naciendo con unos acordes socráticos dentro de la armonía equívoca de nuestro espíritu.
>
> ORTEGA Y GASSET: *Obras compl.*, I (edición 1946), 60.

> *Dove è stata mai abbattuta la verità che Socrate fornì agli uomini col dare risalti, contro lo scetticismo e il dilettantismo oratorio e letterario dei sofisti, alla forza della logica, al concetto e alla definizione del concetto?*
>
> B. CROCE: *Filosofia, Poesia, Storia,* I, 1.

El resultado que busca este libro es una cierta claridad sobre la gran paradoja socrática: hay que tener confianza en la razón, y sin embargo hay que evitar que esta, con una ambición excesiva, llegue a destruir la herencia y deje al hombre frente a la nada. Nunca en la historia se presentó esta paradoja con mayor contraste. Es el ejemplo puro del momento de crisis, la crisis producida casi bajo la mirada del observador.

La consecuencia de esta situación paradójica es también

una paradoja: quien frente a la orgullosa razón de jonios y sofistas da aparentemente un paso atrás, es, por el contrario, el que asienta el uso de la razón sobre más firmes bases. Las filosofías anteriores, y aun contemporáneas, se pueden reducir a esquema en pocas palabras. Sócrates busca tal seguridad al despliegue de la razón, que los resultados de esta son después mucho más complicados. La realidad ya es conocida como irreductible a los «sistemas» de la filosofía arcaica. La filosofía de Platón y de Aristóteles se convierte en una búsqueda de la realidad, en un descubrimiento de la verdad, que no se ajusta a un superficial sistema.

La razón última que arrastra a Sócrates a esta insatisfacción es su profunda seriedad religiosa, su sinceridad, que le libraba de la tendencia a la frivolidad que dominaba la cultura griega hecha irreligiosa. Esta clave del secreto socrático me parece —y perdónese si hay algo de vanidad— que nadie la ha tocado. Ni tal vez creyeron conveniente aludirla sus mismos e inmediatos discípulos, los que le oyeron y vieron y pudieron leer, sin descifrarla, la enigmática sonrisa del maestro.

Solo en él sobrevivía a todos los asaltos del orgullo, de la inteligencia y del tiempo una respetuosa sumisión a los dioses que le habían criado. Los demás, en cuanto estaban absorbidos por una pasión intelectual, fuesen jonios o sofistas, presocráticos o discípulos, no resistieron a la tentación de someter la vieja y fecunda fe a sus reflexivas y rebeldes inteligencias destructoras. Era la rebelión contra los dioses, contra las creencias nutricias, contra los cultos que constituían el regazo maternal de la ciudad, contra las explicaciones religiosas o los más angustiosos porqués.

A fuerza de benévola piedad, de obediencia, de resignación, de abandono, el maestro se salvaba de ser presuntuoso y tenía esa justa sumisión del que navega en un arca y no quiere salir fuera, donde azota el vendaval en un cruel diluvio.

Sócrates quiso evitar, y lo consiguió para sí mismo, los

pecados que venían cometiendo los pensadores helénicos y en que cayeron sus mismos discípulos. Parece como si en estos pudiera ejemplarmente señalarse el contraste, resaltando junto a la luz las sombras. Y es como un milagro de los dioses ofendidos este de que hasta en los discípulos veamos patentes aquellos delirios de la razón, productores de monstruos, de los que prudentemente se había sabido guardar el viejo maestro.

Algunos llaman falta de capacidad metafísica a lo que aquejaba al riguroso pensamiento socrático. Otros dicen que carecía de abstracción, y no faltará quien explique esto como natural en un hombre de la calle. Un *Naturdenker* [1], capaz de vivir la vida cotidiana sin apartarse de ella en apariencia, sometido, aunque por dentro le sostuviera una inconmovible «fuerza» [2], a las vulgaridades de una existencia hundida en lo comunal, y aquejado de una mediocridad que emanaba de su filial devoción a las mil menudencias que hacían una supersticiosa vida de sus días sobre la tierra.

Pero ahí están sus talentudos, sus geniales discípulos, para decirnos cuánta razón tenía el maestro en su modesto orgullo. Él no era en modo alguno la ciencia, ni la ciencia le interesaba. No es, como opinó Nietzsche [3], un tercer término que contraponer a Dioniso y Apolo. Nietzsche le relega a ese tercer término de esterilidad y pobreza, de pobre humanidad lejos de la divina potencia, por un resentimiento demasiado humano, porque Sócrates deshace las tesis, nietzscheanas por anticipado, de Trasímaco y de Calicles. Es por esta especie de cuestión personal por lo que Nietzsche se imagina que Sócrates es un «plebeyo», un hombre de pura y disolvente inteligencia, y deja de ver la última clave, la gravedad ética, que no solo regula la vida de Sócrates, sino su mismo pensar.

Cuando se dice que de Sócrates proviene la filosofía ética [4] no hay que interpretar su descubrimiento en el reducido sentido de que inventara una nueva disciplina filosófica, una nueva rama del saber filosófico especializado. Esta

opinión es un anacronismo atroz y arranca de creer que Sócrates fuese una especie de profesor de filosofía.

Ni la filosofía estaba entonces organizada de manera que cupieran en ellas ramas o partes de la enciclopedia filosófica, ni a Sócrates le interesaba de un modo profesional el desarrollo de una filosofía sistemática. Era su descubrimiento mera consecuencia de su radical actitud de ateniense arraigado. Le interesaba el nombre en la ciudad, y aunque penetró en las investigaciones jónicas y se asomó a las preocupaciones sofísticas por la gramática y la lógica, vuelve sobre su innata actitud de ateniense preocupado por el hombre y su conducta, la ciudad y sus leyes. Su ingenua religación con los dioses se convierte en base de una actitud exigente y rigurosa. Pensar deja en él de ser una ligera inspiración, una especie de don milagroso que se ejerce alegremente. A él se le revela que el pensamiento tiene graves consecuencias morales. Por lo mismo, el pensamiento era por primera vez sometido a severa disciplina. La que nos parece a nosotros condición previa, sin la que no se concibe filosofía alguna, fue exigida por Sócrates como simple postulado de su gravedad religiosa.

Esta misma seriedad le hacía juzgar frívolos los estudios a que se venía dedicando la filosofía, y le llevó a labrar por primera vez con el pensamiento el campo de la actividad humana. Por una singular contradicción, esta vuelta del pensamiento sobre el hombre y su conducta condujo a una especulación, diríamos, más radical. De aquí que los resultados de la revolución socrática fueran inesperados. Los descarríos que en la filosofía presocrática y en los sofistas eran superficiales y alegres, en los continuadores de Sócrates se hacen trascendentales. La historia de la filosofía antigua, en cuanto se agota el ímpetu socrático que continúan el genio de Platón y el de Aristóteles, se hace precisamente la historia de lo que Sócrates hubiera querido evitar.

Los discípulos mismos de Sócrates son ya vanos, presuntuosos, tocados de orgullo. Quieren reformarlo todo,

revisar, corregir. No se daban cuenta de que cada ley, cada costumbre, cada dios, está unido a todo lo demás por mil lazos sutiles, pero invulnerables y sólidos. No veían la vieja trabazón que da a una vida espontánea y no disecada por la razón esas inexplicables fuerzas creadoras y esa indecible armonía.

Se podría hacer un ramillete de los descarríos y errores de los discípulos (y de los mejores discípulos) de Sócrates. Serían como el ejemplo más perfecto de la falta de humildad y entrega, como el modelo más peligroso de independencia y desgarro [5]. ¡En todos! Aun en los geniales, como en los mediocres, aun en los criados en el regazo de Atenas, no menos que en los oriundos de las colonias. Lo que ya se había insinuado en los jonios y sofistas, y antes en los siete sabios, la genialidad liberadora y esterilizante, corre a rienda suelta y se desboca en los discípulos, que habían aprendido de Sócrates todo, hasta el amor y la devoción y la sumisión, que sabían guardarle el más piadoso recuerdo, pero que no habían aprendido su más verdadero ejemplo, el que el maestro no quiso descubrir nunca porque lo envolvía en la más enigmática de sus sonrisas.

Porque el maestro se volvió hacia el hombre mismo y comenzó a plantearse la moral como un objeto y la conducta como consecuencia de la reflexión, de él emanan las filosofías morales todas, las doctrinas normativas que en adelante son las únicas que se cultivan por griegos y romanos.

Pero esta vuelta sobre el hombre mismo y su conducta era consecuencia en Sócrates de premisas muy distintas. El hecho de que, como vimos, ya casi en el mismo Aristóteles se pierda totalmente el contacto directo con la tradición sobre Sócrates, nos dice bastante sobre la nueva situación en que la filosofía se hallaba. Sócrates no aspiraba a dictar nuevas normas de conducta a los humanos: su problema era el de, en un momento en que la situación histórica y las primeras discusiones racionales enturbiaban lo que a los abuelos les había resultado claro y fácil, poder decir qué es lo justo y lo bueno; pero en manera alguna trataba

él de entrar en novedades, en lo justo y bueno según criterios inventados. Por el contrario, las filosofías, normativas ya, de sus inmediatos seguidores, lo que buscan es decir qué debe ser lo justo y bueno. Invertíase así el planteamiento de la cuestión, y desaparecía para siempre el viejo arraigo del hombre en la ciudad. Lo que diferenciaba al ateniense Sócrates desaparecía: ni Antístenes, ni Aristipo, ni el propio Platón, eran nada parientes ya de los antiguos vencedores de Maratón.

Quizá algunos datos aislados sobre los discípulos más fieles y menos geniales nos digan más que cualquier análisis sistemático. Esta serie de ejemplos y anécdotas nos probará cómo los que se tenían por fieles seguidores del maestro pecaban por carta de más en cuanto a cultivo racional de la ética, e incidían en lo que su maestro señaló como piélagos peligrosos.

El carácter ético de la filosofía socrática fue desfigurado por todos sus discípulos: el maestro fue un estudioso, un observador, un contemplador de costumbres y actos humanos; los discípulos se pusieron a construir normas de conducta, a racionalizar los motivos de obrar; mientras que él obedecía a invisibles insinuaciones de su *daimon,* sus oyentes entendían que una cosa divina y casi adorable era un vulgar y razonable consejero.

Fue lo que hicieron los continuadores como trasladar al lado de lo estéril, de lo personal, algo que tenía sus raíces en la integridad religiosa de una cultura. Era un ejemplo fatal del destino a que iban a ser arrastradas las mejores verdades socráticas: donde el genial mayéutico había operado delicadísimamente y sin secar las fuentes, los demás intervenían cortando y rajando, deshaciendo irreparablemente la fértil integridad.

No necesitan muchos discípulos ni siquiera ser geniales. Las novedades peligrosas están al alcance de cualquiera. En los discípulos más mediocres y sumisos apunta el racional descarrío. Los dioses pierden en ellos su figura, aparecen sistemas sobre la vida humana, actitudes que preludian

al filósofo de escuela, el implacable estoico o cínico o epicúreo.

El afán disolvente y crítico se percibe con especial claridad en algunos temperamentos fuertes entre los discípulos. Resulta increíble que un discípulo de Sócrates pudiese llegar a responder que «si las leyes todas desaparecieran, entonces viviríamos todos igual» [6]. Este disolvente de los fundamentos de la ciudad misma, completamente dentro del círculo de ideas que preocupan a los sofistas, nace paradójicamente del dócil e inflexible Sócrates. Simplemente porque se planteó con plena conciencia, según hemos visto [7], el problema de las leyes de la ciudad y sus fundamentos, en un momento en que fallaba la vida espontánea e indiscutida de esas mismas leyes. Pero Aristipo, un colonial, no había conocido los viejos tiempos en que vivían aún los combatientes de Maratón. Así derriba, como un sofista, los más venerables santuarios morales socráticos. En él, que era de la doria Cirene, se cumplía esa ley revolucionaria de las colonias, frente a la fidelidad de las metrópolis. La ley era una formalidad inútil, frente a la naturaleza. La moral no tenía otro fundamento que esta, tal como la razón la descubría.

Y en los discípulos de sus discípulos, los que se tenían más o menos directamente por sus descendientes espirituales, se pierde toda la limitada, frenada, pero inmensa y fecunda fuerza socrática. La amistad, el amor filial, la preocupación por la patria, el último resto de fe en los dioses, se liquida en Atenas en muy poco tiempo.

La caricatura del socratismo aparece muy pronto. Así Teodoro el Ateo, quien dijo que solo era bienaventurado quien sabía librarse de la patria, y que la patria verdadera es el universo [8]. ¡Qué lejos de la piedad socrática! Y Teodoro está no más allá de la cuarta generación desde Sócrates, pues es bisnieto del propio Aristipo. La ciudad es evidente que no podía por más tiempo sostenerse con tan desgarrados ciudadanos. El mundo helénico, que se fundaba precisamente en ciudades en cierto modo cerradas, que

se apoyaba en instituciones de ciudad, se revelaba por eso mismo como cuarteado en sus cimientos. La ciudad de Atenas se extinguía ya, y es de lo más significativo que un dictador del más estricto racionalismo, un seguidor de Aristóteles, como Demetrio Falereo, fuese el protector de Teodoro, y el que según cuentan [9] le libró de un proceso de impiedad.

Y, sin embargo, el jefe de esta dirección, el iniciador de esta descendencia, Aristipo de Cirene, se consideraba un fiel discípulo de Sócrates, y tuvo el mayor encomio para la muerte del maestro: «¡Así —dijo [10]— desearía morir yo!»

Diríase que la misma muerte de Sócrates fue suficiente para cortar la vieja y piadosa relación entre el hombre y su ciudad. Aquella muerte dejaba para siempre en el pensamiento griego un germen de amargura y resentimiento. Por ella quedaba denunciado el momento decisivo en que Sócrates vivió.

Quizá no había más que un paso desde la dignidad suprema que tuvo la muerte del maestro hasta el desprecio de todo el ambiente social y el desgarrado despego que revela otra sentencia del mismo Aristipo [11]: «No basta la razón para adquirir confianza hasta tener valor para ponerse por encima de las opiniones de los demás: hace falta acostumbrarse a sobreponerse a la mala costumbre.»

Esa costumbre nueva frente al respeto rutinario es el paso que justamente no dio la razón de Sócrates. Aristipo con ella proclamaba la superioridad del individuo, del particular, y el desprecio de todos los demás: sacerdotes, padres, gobernantes, gente vulgar que opina con ese sano juicio que todos alcanzan.

En todos los socráticos, en cuanto nos es dado juzgarlos, en Jenofonte y Esquines, en Fedón y Euclides de Mégara, en Simias y Cebes, en Antístenes y en el propio Platón, está lo que Sócrates hubiera querido evitar y aquello de que lo más que alcanzó fue a librarse mientras vivió y en su muerte misma. En todos los discípulos se señalan ya sistemas, verdaderas jaulas, con barrotes racionales.

La vida creadora se hace en ellos frío y asfixiante sistema. Ya los siete sabios, en los albores del pensamiento racional helénico, habían preludiado la vida maníaca que es la de un filósofo postsocrático. El genio de Sócrates es un caso excepcional y único. Era un dócil genio, que, prescindiendo de toda coacción exterior —y cuando llegó el caso, Sócrates supo muy bien desafiarla— respetaba y se sometía. Con Sócrates pereció la conciencia de la unidad, la trabazón creadora de un pensamiento religioso, y así, todo lo que vino después de él es una pura disolución, una esterilización creciente.

El hombre de sistema se sobrepuso al hombre religioso; la razón normativa, a la plenitud de vitalidad. Las pasiones se cohiben por los estoicos, se encauzan por cínicos y epicúreos, se regulan por lo demás, pero después de Sócrates nadie es ya capaz de una vida intelectual rica y espontánea, ni de despilfarrar pensamientos.

Del pensamiento de Sócrates viven medio milenio las escuelas antiguas, pero en ningún momento parece que Sócrates se dio cuenta de que poseía tan fabulosa riqueza. El secreto más hondo que él se llevó consigo fue este del fecundo contacto con la tierra materna, de la sumisión a la vieja religiosidad, que no concede sus dones sino a quienes con humildad la obedecen. Mas cuando Sócrates mantenía con un cuidado excesivo esta sumisión, era porque se daba cuenta del peligro. Reforzaba sus protestas y lanzaba al viento sus advertencias porque adivinaba el piélago en que fatalmente había de hundirse la tradición antigua. Diríase que lo que quiso evitar con su heroica renuncia a hablar claro y a seguir con la razón camino adelante, fue todo el fatal orgullo de la filosofía ulterior. Renunciaba para tener más riqueza, era sumiso para ser más fuerte, no era atrevido para saber más. El secreto de esta paradoja socrática se nos empieza a descubrir si comparamos la contención del maestro con la carrera, cada vez más desbocada, de los discípulos.

Mas se equivocaría el que solo fiándose de la compara-

ción de Sócrates con sus sucesores le considerase un hombre aún ingenuo, aún en el paraíso de la espontaneidad. La verdad es que esa inocencia se ha quedado siempre atrás, demasiado lejos; de la felicidad ingenua no queda nunca ni rastro. No ya los jonios, pero ni los siete sabios eran inocentes o primitivos. El dolor existía en el pensamiento helénico desde que era tal pensamiento, y cometeríamos un grave error si imaginásemos que Sócrates tuvo en alguna manera una feliz existencia en el regazo materno de una fe confiada y total. Aunque el maestro contraste tan violentamente con sus descendientes espirituales, no por ello creamos que fue un sencillo creyente ni un alma feliz. Tales modos espirituales se buscan más bien desde épocas viejas y refinadas.

Por el contrario, en Sócrates no hay ingenuidad ni hay cansancio. El afán de saber que caracteriza al griego le acucia sin cesar. Un afán de certeza, de seguridad, le espolea en su preguntar inacabable. La filosofía es para él el medio de dominar el acaso, el azar, la fortuna. Cuando sorprendemos, en los textos de los discípulos, una auténtica palabra de Sócrates, una sensación de seguridad se apodera de nosotros.

Precisamente la grandeza de Sócrates está en ser una calma de voluntad en medio de una tormenta deshecha, un punto seguro en un océano de dudas que se disfrazan de dogmatismos, un equilibrio humano cuando en las conductas iban imperando el absurdo, una vieja libertad cuando todos se entregaban sin reserva al espíritu de sistema.

Sócrates se mantiene en serena superioridad sobre los extremos, unos extremos que se tocan en su seca rigidez, y que vienen a coincidir en lo peor, en lo sistemático, en la dureza que ha de ahogar para siempre a la filosofía antigua.

La independiente actitud no es cosa que lograra Sócrates al cabo del largo desarrollo filosófico, sino que se manifiesta desde el principio, y basta compararle con sus inmediatos maestros. Arquelao ya vimos creía como los sofistas que lo bueno y lo malo no lo son por naturaleza, sino

por ley humana, es decir, por convención [12]. Anaxágoras estaba ya en la línea enfática y afectada en que luego estarían, ya en el extremo límites, un Séneca o un Catón de Útica.

Mas la sencillez de Sócrates es tan grande que no tenía ni siquiera esa peligrosa afectación de fingir falta de afectación. Carecía de énfasis hasta para subrayar que no lo conocía. Y el secreto de que él precisamente hiciera despertar en el mundo las ganas de escribir los primeros diálogos, estaba en la falta de énfasis, que le impedía hacer discursos, y le impelía a dialogar llanamente y en ese tono irónico y lleno de delicados matices. La falta de énfasis proviene de que Sócrates no gustaba de escucharse a sí mismo. No quería en ningún momento quedarse solo, individualizarse, dejar de ser vulgar. No quería sobresalir demasiado, sino obedecer y callar. Hay en Sócrates como un vértigo de sentirse único, aislado, saliente. Tan pronto como se da cuenta de ello, corre a ocultarse entre los demás, a desaparecer, a desindividualizarse.

Sócrates obró toda su vida sabiendo muy bien las limitaciones del individuo, que no puede ser cortado del ambiente en que ha nacido, y tiene raíces que delicadamente penetran en ese ambiente, dando en vitalidad y fuerza a cada persona lo que le restan de libertad de movimientos. Quizá su muerte Sócrates la afrontó con mayor serenidad porque tendría escrúpulos de haber sembrado gérmenes de personalidad e independencia, de haber dado ocasión a los carneros de que se creyeran otra cosa que carneros. Para un temperamento como el suyo estos escrúpulos podían dejarle tranquilo sobre la cuestión de si era justa la pena que se le imponía. Estos podían explicarle la implacable necesidad moral con que la condena terminaba su vida.

Como siempre que se trata de Sócrates, hay aquí una gran paradoja. En toda la historia de Grecia no hay una personalidad mayor, ganada precisamente a fuerza de querer borrarla en la comunidad. Quien divide la filosofía en presocrática y postsocrática no es apenas filósofo sino en la

radical exigencia de certeza; pero se diferencia de una y otra filosofía mucho más que ellas dos entre sí: Tales se parece más a Zenón que Sócrates a su más fiel discípulo.

A Sócrates le estaba reservado el papel de límite. Después de él, desde la filosofía va penetrando en la vida una inclinación negativa, propia de una cultura que está superando la madurez. De un discípulo inmediato de Platón, Xenócrates, se nos cuentan rasgos de ascetismo y castidad que son nuevos y extraños en un griego, y que se nos muestran reveladoramente emparentados con religiones orientales [13]. Es casi un faquir, y en su obsesión de pureza existe relación con la diosa de Pesinunte; en su actitud filosófica hay un fanatismo que los griegos genuinos desconocen. ¡Qué lejos esta exageración de aquel vulgar y recto sentido moral de Sócrates, fundado en el respeto a lo normal. la veneración por lo legal, por lo religioso heredado, junto al reconocimiento a las pasiones de lo que les corresponde!

Sócrates fue una especie de santo alegre, con una jovialidad de pagano antiguo, que no se fundaba en ninguna gran seguridad. Se daba muy bien cuenta de que no cabía transformar en sistemático su pensamiento, ni convertir en rígida su alada paradoja, pues ello envolvía los mayores peligros para el complejo maternal a que se sentía vinculado. Su sonrisa interrogativa era como una permanente vigilancia contra todo intento de aprisionador sistema. En vísperas de la crisis definitiva, era esta sonrisa la que guardaba la vieja salud espiritual, de la que gozaba sin exceso.

Él es todo lo contrario de aquellos filósofos energuménicos que se disfrazaban de figura infernal para vigilar, como encargados del averno, a los criminales [14], o bien se mostraban al mundo vestidos con una montera de pastor, una túnica talar oscura con faja de púrpura y coturno teatral. Él a diferencia de estos histriones filosóficos, no quiso pontificar ni definir, ni dar normas ni dogmatizar sobre conductas. Sabía que eso era contribuir a que el mundo tomase caminos de esterilidad, de intervención en los más delicados resortes del querer humano.

En Sócrates había una sencilla convivencia con sus paisanos, y no sentimos ningún abismo que le separe de sus contemporáneos.

Sócrates, ciudadano; Sócrates, amigo; Sócrates, conversador; Sócrates, preguntón, Sócrates, callejero y sencillo, es lo contrario de lo que van a ser ya después de él los filósofos. Afectados, falsos, pedantes, orgullosos, destructores, disconformes, críticos enfrentados con los dioses, dadores de falsas seguridades, los filósofos profesionales son quienes hacen más antipáticos los finales de la cultura antigua. Bajo su mano termina por agostarse todo, y cogen y aprietan con sus manos por los tallos el ramo de rosas de la cultura antigua hasta marchitarle la frescura.

Lo que hay en la antigüedad tardía de sequedad, de antihomérico, lo que le falta de fuerza creadora y generosa, de riqueza renovada y poética, lo hemos de poner a cargo de los filósofos de oficio, de los que se adscribían cerradamente a un sistema y se resignaban a vivir emparedados en él y a contemplar por un miserable ventanuco toda la maravilla del mundo.

Cuando la cultura antigua contaba con la herencia de Homero con Fidias y Píndaro y la tragedia, justamente entonces sobreviene un fatal encierro en jaulas conceptuales donde cantar eternamente la canción de grillo de un sistema. La monotonía de Lucrecio o de Séneca es el ejemplo de cuán agotador y enervante es una filosofía reducida a sistema. Y aún el gran poeta latino es un colonial que se adhiere a un credo racional y viejo con toda la fuerza para amar de un corazón joven. La suficiencia que da el creerse en posesión de la clave era la que limitaba la fresca curiosidad con que los arcaicos se habían asomado al mundo, y la que pone sobre la tardía antigüedad esa sombra que entolda fatalmente su cielo.

Cuando Sócrates repetía que él no sabía nada, no hacía sino ponerse en guardia contra este fatal peligro de la esterilización en la seguridad, en la falsa satisfacción de la propia fuerza racional.

El referirnos a todos los errores y descarríos de la filosofía posterior, a todos los fanáticos secuaces de un credo filosófico cerrado, nos advierte de lo que Sócrates quiso en su fidelidad y su seguridad humilde evitar a la posteridad. Sócrates vino al mundo para probar cómo la razón puede sentir su límite y velar por los misterios de la creación y la fecundidad. Así supo heroicamente aceptar la propia aniquilación.

En los errores de los filósofos posteriores percibimos la disolución de cuanto había de vital y fecundo en la cultura antigua. Entre los cínicos era cosa especialmente frecuente el suicidio. La inmensa fatiga se señala en los suicidios por el legendario procedimiento de la retención del aliento hasta la asfixia [15]. Lo mismo que se tenía a aquellos hombres por capaces de dominar la natural apetencia de aire, se descubría en ellos la absoluta negación de los valores tradicionales: la ciudad patria es negada, y se admite la legitimidad de alimentarse con carne humana a falta de otra cosa [16], o Crates cede a su hija «en prueba» a los discípulos durante treinta días [17]. La sangre y la estimación son negadas, y así se cierra el ciclo de la cultura, hundiéndose el mundo en la lucha sin compasión y sin ningún respeto por la humanidad. En épocas como la nuestra, en que también toda piedad y derecho son conculcados, nos damos bien cuenta de que Sócrates está todavía maravillosamente en contacto con las fuentes mismas de la elevación de los humanos desde la barbarie hasta las alturas de la moral. Desde el fondo vemos muy bien la altura de Sócrates, que siente como viva e innata la moral, que cree que la moral se funda en un sentimiento inmediato y evidente, arraigado en nosotros no de otra manera que el sentido del idioma.

Cuando el sentido moral innato se pierde, los filósofos griegos se complacen en los mayores horrores. A Diógenes le da igual que su cadáver sea devorado por las aves, y Teodoro el ateo dice que lo mismo es pudrirse encima que debajo de la tierra [18]. Todo el sentimiento que había des-

encadenado la tragedia de Antígona es contradicho violentamente.

Cuando el escepticismo se formula, se llega a él también en la ética. Entonces Pirrón invoca a la costumbre [19] como norma de obrar; pero la costumbre para él no tiene como para Sócrates sanción ninguna tradicional, ni nigún halo respetable la rodea. Como nada es verdad ni mentira, también lo bueno por naturaleza es incognoscible [20]. No queda como guía nada seguro. La costumbre varía en cada lugar y momento. El hombre no tiene en la justicia ningún apoyo. Las embriagueces del poder o del ascetismo se desencadenan.

Es entonces cuando la muerte de Sócrates toma un sentido subversivo de anulación de los viejos valores. Sócrates el ajusticiado preside para siempre la cofradía de los filósofos, definitivamente encerrados ya en la solución de problemas morales, en la organización de normas de conducta, alejados de una religión popular que se prestaba en sus mitos y cultos a severas críticas desde el punto de vista moral. El continuo examen racional de la conducta humana trivializa la vida. Diógenes el cínico ensalza la vacilación como norma [21], y la crítica de la religión tradicional, como de los nuevos cultos, se refugia precisamente en ciertas escuelas filosóficas.

Todo esto les pudo parecer a los antiguos como un simple desarrollo, hasta sus últimas consecuencias, del pensamiento socrático. Era el último triunfo de quien no había sido comprendido. Las escuelas filosóficas todas venían a descender de él: académicos y peripatéticos, cínicos y estoicos, cirenaicos y epicúreos, eretrienses y megáricos y eleos [22], escuelas con sucesión y escuelas extintas, todos le invocaban como a su padre y protector. Y, sin embargo, la herencia de Sócrates no era esa. H. Maier [23] ha señalado con mucho acierto lo amplio y vario de la herencia de Sócrates en la filosofía griega. Diríase que toda la filosofía helénica describe un giro que hegelianamente llamaríamos dialéctico, hasta agotar las posibilidades de esa herencia.

Primero Antístenes y luego Platón conducen el socratismo por nuevos caminos. Lo mezclan con doctrinas a él extrañas, lo procuran precisar y hacer dogmático y fijo en una medida desconocida para el maestro. La mística de Platón desborda el cauce originario. El individualismo de Antístenes nada tiene que ver a pesar de su intención, con Sócrates. Después de ellos es Aristóteles el verdadero heredero del socratismo, pero en él ha desaparecido el elemento práctico, y en vano buscaríamos en este sabio especulativo el afán de reformador moral, de casi profeta, que movió a Sócrates; mas, sin embargo, en el capítulo anterior hemos procurado demostrar que el ímpetu de conocimiento que domina a Aristóteles no se podría explicar sin la sinceridad y la exigente honradez de Sócrates. Es verdad que el fin de la filosofía aristotélica es otro que el de los afanes socráticos, pero sin estos hubiera sido aquella imposible, como nos hemos preocupado por demostrar.

Aristóteles pudo en un determinado momento parecer el reivindicador triunfante de toda la herencia de Sócrates. Pero ya en tiempos del Estagirita los escépticos triunfan, y la dirección cínica —que en parte se remontaba a Antístenes— anula el triunfal afán de conocimiento de los peripatéticos: la erística se impone sobre la especulación racional más segura que han conocido los siglos. Por otra parte, daba la impresión de que triunfaba una corriente socrática el hecho de que fuera en la corriente antisténico-cínica donde se conservaba propiamente el culto del maestro [24]. En el epicureísmo, en la Estoa, queda algo de la sutil herencia socrática, evaporada, pero al fin y al cabo en cuanto creadora de la ética. Al fin de la antigüedad el ciclo se cierra: no es Antístenes ni Aristóteles el vencedor definitivo, sino Platón, cuya mística de raíz religiosa corresponde a la necesidad de los tremendos siglos III y IV. Los neoplatónicos aparecen como herederos de Sócrates, y los cristianos por su parte acogen al viejo maestro como un precursor en cierto modo.

Todas las corrientes espirituales hasta la extinción de la

antigüedad acuden a Sócrates. Si son especulativas y científicas, buscando desinterés y pureza. Si éticas, porque Sócrates fue el único filósofo para quien el sentido moral era cosa clara y heredada y el más digno objeto de reflexión. La victoria de Sócrates fue, pues, completa. Durante mil años la filosofía antigua giró sobre él. Y sin agotarle. Ahora, cuando vivimos una crisis tan profunda, pretendemos haber logrado en este libro una nueva claridad al examinar a Sócrates con el sentido histórico de nuestro siglo. La fragilidad del destino del saber humano, la fatalidad histórica y la libertad genial, las profundas raíces del individuo humano más racional y exento —todo esto quisiéramos que resultara más claro después de leídas estas páginas.

# NOTAS

## Prólogo

[1] Con razón se ha dicho que la filología es cosa de hombres abrumados, cansados. v. Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas,* p. 28. Desde ahora advertiré que estas notas no son sino comprobantes para el lector iniciado, o por parte del autor reconocimiento de deudas a autores modernos. El lector no filólogo puede prescindir de ellas. Las abreviaturas usadas son las corrientes entre especialistas, y por eso no creo necesario explicarlas.

[2] *Philos. Monatshefte,* 30-1894, p. 337.

[3] *Plato der Gründer,* München, Beck, 1927, p. 16.

[4] *Platon: Eidos, Paidea, Logos,* Berlín, 1928, p. 65.

[5] V. su ensayo «Civilización y cultura». Sorprende que Donoso Cortés, en 1839, llegara a una intuición claramente precursora: «La cultura es la civilización de un pueblo en su infancia; la civilización es la cultura de un pueblo ya adulto», *Antecedentes para la inteligencia de la cuestión de Oriente,* IV. La terminología «civilización» y «cultura» se ha discutido mucho. v. St. Wedkiewicz, *Symbolae Rozwadovski,* II, pp. 501 ss. y 558, Ed. Sapir *Selected Writings* 1951, pp. 314 ss., M. Poradowski, «Civilización y Cultura», en la revista chilena *Estudios,* número 222.

[6] También habla de la φει δωλία Eupolis, fr. 154, Kock, I, p. 299.

[7] Para la necesidad de una interpretación histórica de Sócrates, v. W. Jaeger, *Paideia* (trad. española, Méjico, 1944), II, p. 20. Ya en el mismo sentido Windelband, *Präludien,* $I_4$, Tubinga, 1911, p. 57.

[8] El nombre de filosofía se empieza a usar en el círculo socrático (Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios,* p. 132); no es muy seguro que antes se utilizara entre los pitagóricos; v. *infra,* pp. 171 y 246.

[9] Esquilo, *Supl.,* 920 s.: οὔτοι φοβοῦμαι δαίμονας τοὺς ἐνθάδε, οὐ γάρ μ' ἔθρεψαν οὐδ' ἐγήρασαν τροφῇ.

[10] *Der junge Platon,* I (único vol. publicado), Giessen, 1922, p. III.

# Capítulo I

[1] R. Hackforth, *The composition of Plato's Apology*, Cambridge, 1931, p. 4. Para la forma judicial, incluso en verdaderos panfletos, v. W. Schmid, *Griech. Literaturgesch.*, I, 3, p. 148.

[2] Modifico aquí la redacción primera, haciéndome cargo del estudio de O. Gigon sobre el tema; v. *infra*, notas 39 y 90.

[3] A. Busse, *Sokrates*, Berlín, 1914, p. 105; C. Siegel, *Platon und Sokrates*, Leipzig, 1920, p. 8; en cambio, A. Römer, *Sitzungber*. de la Acad. de Munich, 1906, p. 221, concede valor histórico pleno al testimonio aristofánico. Kierkegaard, *Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, trad. al., Munich, 1929, p. 131, dice que sería una grave pérdida que nos faltase el juicio de Aristófanes sobre Sócrates.

[4] Ed. des Places, *REG.*, 51-1938, pp. 387 ss., señala en las *Nubes*, 470 y 475, tecnicismos socráticos como ἀνακινοῦσθαι y συμβουλεύομαι; en el v. 483 μνημονικός es el aprendiz de filósofo, y también es platónico γνώμης ἀποπειρᾶν en el v. 476. Por su parte, Römer, art. cit. en la n. ant., p. 227, explica como platónico el ἐξήμβλωκας de *Nub.*, 137. V. también R. Philippson, *RhM.*, 81-1932, pp. 30-38.

[5] Es curioso que en el *Konnos* de Ameipsias aparezca un coro de φροντισταί: Koch, I, p. 671.

[6] V. *infra*, p. 127 s.

[7] La sinonímica de Pródico y algunas cuestiones gramaticales, v. *infra*, p. 244.

[8] V. sobre esto pp. 195 s.

[9] *Aves*, 1554.

[10] *Ibid.*, 1282.

[11] *Nub.*, 552; *Avispas*, 1047.

[12] A Aristóf., *Nubes*, 96; cf. fr. 361 Kock (I, p. 355).

[13] *Apol.*, 19 c; *Fedón*, 70 c; cf. Diög., II, 36.

[14] Así lo indica con razón Wilamowitz, *Platon*, I₃, Berlín, 1929, pp. 98 s.

[15] *Sokrates*, Tubinga, 1913, pp. 158 y 163 ss.

[16] Sigo en esto a Maier, páginas 158 ss.; Horneffer, en contra, cree que Sócrates sólo pudo ser confundido por la comedia con sofistas y naturalistas porque su enseñanza no había aún trascendido de círculos limitados; según él, en las *Nubes* no hay ninguna relación con la realidad.

[17] V. lo que de Zenón de Citium dice Diög., VII, 27.

[18] *Banq.*, 221 b = Aristóf., *Nub.*, 362.

[19] *Banq.*, 6, 8 = *Nubes*, 144 y ss.

[20] *RE*, III A, col. 819; cf. para el problema de la relación entre Platón y Sócrates, Siegel, *ob. cit.*, p. 5.

[21] Aparte de Aristóteles (v. W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 98) [Plut.], *De plac. philos.*, I, 3, 36; 7, 15; 10, 2, Aristóteles, en

Eusebio *Praep. Euang.*, XI, 3; Orig., *Philosoph.*, 18.

[22] Diόg., III, 35. «Typisch wahr» juzga esta anécdota A. Gercke, *NJbb.*, 1-1898, p. 594.

[23] En Ateneo, XI, 507, cd; y Ritter, *Platon,* I, p. 167.

[24] *Banq.,* 216 c.

[25] *La philosophie de Socrate,* París, 1874, I, p. X.

[26] Una crítica graciosa de esta teoría de Burnet, *Greek Philosophy,* I; *Early Greek Philosophy*₂, 1908, y Taylor, *Varia socratica,* Oxford, 1911; *Plato's biography of Socrates,* en *Proceed. of the British Academy,* VIII, 25 (1917-18), pp. 93 ss.; *Socrates,* p. 28, en Havelock, art. cit. a la n. 46 y en A. M. Adam, *CQ,* 12-1918, pp. 121 ss.

[27] Elio Arístides, 49, 82 Keil.

[28] *Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen,* en *Abhandl.* de la Academia de Berlín, Phil. K., 1818 = *Ges. Werke,* Berlín, 1838, III, 2, páginas 293 ss.

[29] B. Böhm, *Sokrates im 18. Jahrhundert,* Leipzig, 1929.

[30] *Fröhliche Wissenschaft,* § 91.

[31] Respectivamente, en sus obras *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt,* 1896, y *Der Dialog,* Leipzig, 1895.

[32] A. Gercke, *NJbb.,* 41-1918, p. 161.

[33] Concluyente, M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit,* p. 123.

[34] *Platon,* I, pp. 181 s.

[35] V. *infra,* pp. 61 y 84.

[36] Art. cit. de *Philos. Monatsh.,* p. 353.

[37] *Platos Apologie* (en *Neue Philol. Untersuchungen,* VII, Berlín, 1929), pp. 84 ss.; ya en el mismo sentido Walter Pater, *Plato and Platonism,* Londres, 1912, p. 77.

[38] En cuanto al *Téages,* es una réplica de ciertas anécdotas socráticas del *Teeteto;* los críticos desde el siglo pasado (Schleiermacher, Stallbaum, Cousin; cf. Fouillée, II, p. 307) niegan su autenticidad; v. Geffcken, *Gr. Lit.,* II, pp. 193 s. Acerca del valor del *Teet.,* muy acertado A. J. Festugière, *Socrate* (trad. ital., Brescia, 1936), pp. 135 s.

[39] Aristót., *Poét.,* 1, 1447 b 9 ss.: Cf. *Retór.,* Γ 16, 1417 a 20, fr. 61, 1485 b, 38 ss.; véase la interpretación de Maier, p. 27 n.; de K. Joël, *Archiv für Gesch. der Philosophie,* 9-1896, pp. 50-66. Plutarco, al comienzo de su biografía de Alcibíades, da por supuesto el valor histórico, al menos para lo anecdótico, de los λόγοι Σωκρατικοί. Cuando Gigon, *Sokrates,* p. 13, insiste en que la bibliografía de los antiguos no es histórica y, *por consiguiente,* no nos sirve, incurre en la negación de una posibilidad que no hay por qué excluir previamente.

[40] *Sokr.,* p. 38.

[41] *Ibid.,* p. 117 n.

[42] Diόg., III, 47, dice que fue Zenón de Elea el primero en escribir diálogos, lo que, según explica Maier, p. 17 n., es una confusión con la dialéctica de que fue iniciador. Contra la idea de que haya sido Platón el creador del diálogo socrático

se ha levantado Gigon, *Sokrates,* pp. 181 ss., quien supone un largo desarrollo anterior del género, cristalizado en la oposición entre Sócrates y Alcibíades y Sócrates y los sofistas.

[43] Diróg., II, 122; Maier, página 117 n.; Boeckh y, siguiéndole, Fouillée, *ob. cit.,* I, página 146 n. 2, pensó en atribuir el *Hiparco* pseudo-platónico a este Simón.

[44] *Banq.,* 172 c, 173 b; *Teet.,* 143 a; cf. *Parm.,* 126 b c.

[45] *Mem.,* I, 4, 1, que refiere, sin embargo, a adversarios que hablan por conjetura, sin documentar: τεκμαιρόμενοι, y IV, 3, 2, alusivo no directa, sino más vagamente a la tradición oral. Jenofonte aparece especialmente preocupado por marcar la autenticidad de lo que dice, con expresiones como «oí», «estando yo presente», etc.; cf. H. v. Arnim, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates,* en *Det Kg. Danske Videnskabernes Selskab,* Hist. filol. Meddelelser, VIII, 1, 1923, pp. 127 ss.

[46] E. A. Havelock, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* 65-1934, p. 285.

[47] Diróg., III, 18 y otros textos; cf. *RE,* III A, col. 1100.

[48] *RhM.,* 1.ª serie, 1-1827, p. 125.

[49] Algún jenofontíaco rezagado quedaba; así E. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie,* París, 1897, p. 17 (=*Compte-rendus de la Ac. des Sciences Mor. et Pol.*); W. Pater, *ob. cit.,* p. 75. En su cit., art., p. 339, critica muy bien Natorp el jenofontismo en que se basaba aún Zeller para su exposición de la doctrina de Sócrates.

[50] La expresión es de Siegel, *ob. cit.,* p. 16. Pero no se olvide un momento (Horneffer, *Der junge Platon,* p. 15) que el camino desde Sócrates hasta Platón propiamente tal no es corto.

[51] *Rep.,* VI, 493 a-c, Platón extrema precisamente la tendencia a lo categórico y lo típico que tiene todo biógrafo antiguo. Ya Sexto Empírico, *Adu. Math.,* VII, 10, dice que se criticaba a Pl. porque adornaba a Sócrates con todas las ciencias. Sobre Sócrates platónico véase G. Rudberg, *Symb. Osloenses,* 7-1928, pp. 1-24.

[52] W. Pater, *ob. cit.,* p. 87.

[53] Sobre esto, H. von Arnim, *op. cit.* a la n. 42, que intenta recuperar crédito histórico para Jenofonte, y G. Rudberg, *Sokrates bei Xenophon* en *Uppsala Universitets Arsskrift,* 1939, 2, que en lo fundamental vuelve a coincidir con Maier, con algunos finos estudios de detalle. En el mismo sentido que Rudberg, O. Gigon, *Eranos,* 44-1946, pp. 131 ss. V. también Emma Edelstein, *Xenophont, u. platon. Bild des Sokrates,* Diss. Heidelberg, Berlín, 1937.

[54] Th. Gomperz, *Griech. Denker*₂, II, p. 96 y notas. Sobre el problema de la historicidad de la *Apol.* platónica, véase E. Ehmmark, *Eranos,* 44-1946, pp. 106 s., con examen de las

opiniones y aceptación de la «historicidad» de los dos primeros discursos y socratismo general del tercero. El socratismo fundamental de la «Schutzschrift» lo niega A. Busse, *RhM.*, 79-1930, pp. 215 ss., contra Wilamowitz, *Platon,* II, página 102.

[55] Maier, pág. 6 ss. Una revisión de la cronología de las obras de Jenofonte, en *Eos,* XXXIV, pp. 167-183, por T. Sinko, quien procura extender la actividad literaria de Jenofonte a su vida entera.

[56] La mención de apuntes (ὑποσημειωσάμενος) en Diόg., II, II, 48, es ficticia, como las de las n. 44 y 45. K. von Fritz, *RhM.*, 80-1935, pp. 44 s., ha señalado el afán jenofontíaco de hacer «bajar del cielo a la tierra» al Sócrates platónico. Gigon, *Sokr.*, pp. 51 s., señala que las fuentes literarias de Jenofonte pueden ser no sólo los diálogos de Platón, sino la literatura socrática de fecha más antigua.

[57] G. Méautis, *Aspects ignorés de la rélig. grecque,* París, 1925, p. 99.

[58] Maier, pp. 28 ss., señala, entre otros casos, *Mem.*, I, 3, 8 ss. = *Banq.*, 4, 10 ss., *Mem.*, III, 1, 6 = *Cirop.*, I, 6, 27.

[59] *Mem.*, IV, 1, 1. De una manera muy característica, el teólogo Baur (cit. por Kierkegaard, p. 9) comparaba la relación entre Jenofonte y Platón a la que hay entre los sinópticos y el cuarto evangelio. Para los resultados modernos filológicos sobre Sócrates, el paralelo de Baur falla en la cronología.

[60] *Ob. cit.*, p. 26.

[61] Diόg., III, 34; Maier, páginas 13 ss., pretende demostrar hasta qué punto Jenof. depende de Pl.; H. v. Arnim, *op. cit.*, pp. 203 ss., le critica; a Rudberg, *op. cit.*, pág. 18, le parece aceptable esta crítica.

[62] *Mem.*, III, 6, 1; cf. Teichmüller, cit. en Ritter, *Platon,* I, p. 210, y más vagamente Fouillée, I, p. 263. Muchos investigadores suponen que Platón, en *Prot.*, 340 y s., responde a Jenof., *Mem.*, IV, 6, 10.

[63] *Mem.*, I, 4, 1; sobre la cuestión da un excelente resumen, con bibliografía, Geffcken, *Griechische Literaturgesch.*, II, notas. pp. 7 ss.; cf. especialmente H. von Arnim, *loc. cit.*, a la n. 61.

[64] El problema de la relación de la «Schutzschrift» y la *Apol.* de Jenofonte es demasiado complicado para exponerlo aquí. Me remito a la edición de esta última obra que hice en seminario con mis alumnos, en «Clásicos Emerita», Madrid, 1943, p. 19. Para la cronología de esta obra seguimos a H. von Arnim y la creemos anterior a la de Pl. y a las *Mem.* de Jenof.; cf. Rudberg, *op. cit.*, pp. 290 ss.

[65] Los testimonios en C. Muller, *Fragm. orat. Attic.*, páginas 290 ss.

[66] Resumen de la cuestión, en nuestra ed. de la *Apol.* cit. a la nota 64. La creemos auténtica, y lo mismo Rudberg, *op. cit.*, pág. 5.

[67] Trabajo cit. a la n. 56;

cf. Jaeger, *Paideia,* II (ed. española), p. 21.

[68] *Mem.,* I, 2, 9-61, como ya reconocieron Cobet y Schanz a base de *Arístides,* III, 480 Dindorf; cf. H. Gomperz, *NJbb.,* 53-1924, p. 131.

[69] *Busiris,* 5, 6; Libanio, *Apol.,* 148 ss.

[70] Favorino en Diόg., II, 39.

[71] K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates,* I, p. 461, cit. por Gercke, art. *supra* n. 22, p. 593. Cf. también Gigon, *Sokrates,* p. 23.

[72] Art. cit. (n. 36), pp. 344 s.

[73] Así cuando Thalheim niega la autenticidad de la *Apol.* de Jenofonte y le supone un autor cínico. Hoy la crítica está de vuelta: Rudberg, *op. cit.,* p. 10, niega valor a la hipótesis de interpolaciones para dar un aire unitario a Jenofonte; v. A. Delatte, *Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xenophon,* Univ. de Liège, 1933.

[74] Así actúa Stenzel en su profundo artículo «Sokrates» en la *RE.* Los defectos de Jenofonte ya los vio muy originalmente Kierkegaard, *ob. cit.,* página 13.

[75] Cit. en Pöhlmann, «Sokr. Studien», en *Sitzungber.* de la Acad. de Munich, 1906, p. 51.

[76] Kierkegaard, *ob. cit.,* página 159.

[77] Véase D. Tarrant, *Classical Quarterly,* XXXII, 1938, pp. 167 ss.

[78] Natorp, art. cit., p. 340. Tanto parecido le encontraban con el maestro, que Menedemo (en Diόg., II, 68) le consideró ladrón de los escritos de Sócrates, en complicidad con Xantipa.

[79] *Aischines von Sphettos, Philol. Untersuchungen,* XXI, Berlín, 1912; también publicó los fragmentos de Esquines W. Krauss, Teubner, 1911. Añádase el nuevo fragmento de Oxyrhynchus Papyri, XIII, número 1608.

[80] Horneffer, *Der junge Pl.,* pp. 88 s.

[81] Recuérdense, por ejemplo, las de Platón, *Apol.,* 33 a b, 38 a.

[82] *Ret.,* B 23, 1398 b 29 ss.; cf. Maier, pp. 584 y 81, 1.

[83] Maier, pp. 43 s., 283 ss. y *passim;* Antístenes compuso contra Pl. un diálogo Σάθων; cf. Ateneo, V, 220 d; XI, 507 a; Diόg., VI, 9 = Aristipo, fr. 41 ss., Mullach.

[84] Fr. 6, 39, 40, 124, Mullach.

[85] Fr. 56, 58, 75.

[86] Fr. 1, 2, 52, 53, 57.

[87] Fr. 35, 70 (?), 116, 129.

[88] Fr. 26, 108.

[89] Fr. 66.

[90] De éste halla Wilamowitz, *Hermes,* 14-1879, p. 187, un eco en las cartas socráticas; Diόg., II, 122, dice que él fue el inventor del género λόγος Σωκρατικός. Sobre la formación de éste, v. Gigon, *Sokrates,* páginas 177 ss.

[91] H. Ritter, *RhM,* 1.ª serie, 2-1828, p. 298.

[92] Panecio, cit. en Diόg., II, 64; cf. Hobein, en *RE.* III A, col. 152.

[93] V., por ej., I, pp. XI ss.

(paralelo de *Magna Mor.,* con el *Hip. me.*) y p. 218.

94 Art. de *Philos. Monatsh.,* cit., pp. 355 y 359.

95 De estas cuestiones cronológicas me he ocupado en *Emerita,* II-1943, pp. 180 ss. En el fr. 8 Rose, Aristóteles declara no haber visto nunca a Sócrates, por el que confiesa su admiración, cf. Jaeger, *Aristoteles,* p. 107.

96 Maier, p. 90.

97 *Met.,* M 4, 1078; v. más abajo pp. 313 y 396 s.

98 *Mem.,* IV, 6; cf. Maier, p. 100; la crítica de W. Jaeger, *Deutsche Literaturzeitung,* 36-1915, pp. 334 ss. (cf. del mismo *Aristoteles,* p. 98, n. 2, y *Paideia,* II, ed. esp. pp. 24 s.), y la de J. Stenzel *RE,* III A, col. 884 ss., no anula, a mi juicio, la demostración de Maier.

99 Principalmente Taylor, *Varia Socratica,* pp. 42 ss., y obras cit. a la n. 26; cf. Stenzel, *RE,* III A, vol. 865 s.; Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Platon,* París, 1942, pp. 14 ss. El llamado «canon Fitz-Gerald», que pretende distinguir por el uso del artículo en el texto aristotélico el Sócrates histórico del platónico, no es, ni mucho menos, seguro.

100 *Epist. Socr.,* 15, 2; cito éstas por la ed. de G. Koehler, *Philol.,* Suppl., XX, 2, 1928.

101 Como tal la considera E. Rohde, *Gr. Roman*$_2$, p. 268 n.; cf. Jaeger, *Arist.,* p. 169.

102 *Philos. Monatsh.* cit., p. 359 s.

103 Cf. *infra,* pp. 94 s.

104 Plut., *De genio Socratis,* 21 s.

105 Floreció (Gudemann, *RE.* II A, col. 229) en la segunda mitad del siglo III a. de C. Sus fragmentos, en *Fr. gr. Historiker,* I, 20, Jacoby.

106 V. p. 282 sobre si no fue Critón el que propuso escapar a Sócrates.

107 Cf. *FHG.,* III, p. 43.

108 Dióg., VII, 178; cf. Hobein, en *RE.,* III A, 1691.

109 Ateneo, V, 215 c ss.; v. n. 105 al cap. III.

110 *FHG.,* III, p. 243, fr. 141.

111 *Apol. sec.,* 10 (56, 27 Braum-Gutlebert); «nuevo Sócrates» llaman los crédulos cristianos a Peregrino Proteo, según nos cuenta Luciano (*de morte Peregr.,* 12); v. sobre la relación del Cristianismo antiguo con Sócrates, A. Harnack, *S. und die alte Kirche,* en *Reden und Aufsätze,* 1904, y J. Geffcken, *Sokrates und das alte Christentum,* 1908.

112 Fr. IX y XII en Nauck, *Porphyrii opusc. selecta*$_2$, Leipzig, 1886.

113 Brandis, art. cit. a la n. 48, p. 432, señaló el interés de los datos compilados en Dióg., concediéndole una excesiva originalidad.

114 Cf. R. Foerster, *Libanii opera,* V, p. 1, n. 1.

115 Zeller, Dümmler, Hirzel, Gercke; cf. Foerster, *loc. cit.,* p. 4, n. 1.

116 El primero, Dindorf; luego, Cobet, Rogge, Foerster; v. este último *op. cit.,* p. 3. También Taylor, *Socr.,* p. 119 n.

[117] Lisias, fr. 215, Muller, Libanio, *Apol.,* 93.
[118] Lisias, fr. 214; Libanio, 105.
[119] Lisias, fr. 216 s.; Libanio, 105.
[120] Maier, p. 12.
[121] *Ibid.,* p. 2.
[122] Zubiri, p. 189.
[123] Para esto especialmente Dittmar, *Aeschines von Sphettos,* pp. 56, 176 y *passim.*
[124] *Estudios sobre Sócr. y Pl.*₂, ed. esp. Buenos Aires, 1945, p. 13 (=*L'année philosophique,* 1902).
[125] *Autour de Platon,* París, 1927, I, pp. 210 s.

## Capítulo II

[1] Pl., *Fedro,* 230 d.
[2] Sobre el asunto, Nilsson *Gesch. der griech. Religion,* I, Munich, 1941, p. 406, n. 5. ¿Tendría que ver el nombre del monte Athos, que Georgiev ha interpretado como «roca, pico»? (*Ann. de l'Univ. de Sophia,* Fac. hist. phil., 41-1944/45, p. 202). En este caso el nombre de la ciudad sería un derivado, en plural, de *ἀθή, como Μυκῆναι de μύκη «seta».
[3] *Der junge Pl.,* pp. 37 ss.
[4] Paus., I, 24, 4; sobre las doncellas ver el pasaje cit. *infra,* n. 8.
[5] Cf. Tovar, *Emerita,* XII-1944, p. 269.
[6] Pl., *Crat.,* 406 a.
[7] Sobre la relación de Sócrates con Asclepio volveremos, p. 390 s.
[8] Paus., I, 27, 3.
[9] *Op. cit.,* p. 33 ss.
[10] Cf. O. Kern, *Die Religion der Griechen,* I, pp. 180 ss.
[11] A. Mommsen, *Athenae christianae,* Leipzig, 1868, donde se puede ver la superposición de cultos cristianos sobre los paganos: los Tritopátores son sustituidos por la Trinidad; los doce dioses del ágora, por los doce apóstoles, etc. V. mi trabajo en *Bol. del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología,* Univ. de Valladolid, IV-1935/36, pp. 69 ss.
[12] Oráculo délfico en Herod., VII, 140, y Píndaro, *Ditirambo,* 5, 2, respectivamente.
[13] Jenof., *Banq.,* 4, 32. Kapp y Diller (*Gnomon,* XV, 1939, p. 118) interpretan como alusión a Sócr. el Pseud-Jenof., *Const. de At.,* 2, 19, que alude a uno del pueblo que había adquirido el sentido aristocrático de la ἀρετή.
[14] Diróg., IV, 17.
[15] Ps.-Pl., *Axíoco,* 365 b.
[16] Jenof., *Banq.,* 8, 39; íd., *Mem.,* III, 5, 10.
[17] Diróg., VI, 1.
[18] Me encuentro con que Jaeger, *Paideia,* II, p. 30, llama a Sócrates «Solón del mundo moral».
[19] Solón, 1, 7 s., Diehl.
[20] Cf. 3, 26 ss.
[21] *Const. de Atenas,* 23, 1 s.
[22] 4, 6 Diehl.

[23] Muy típico de esto el fr. 8 Diehl.

[24] Fr. 10.

[25] Fr. 17.

[26] 1, 17.

[27] 23, 15.

[28] Estos reproches son de Pl. en el *Menéxeno,* 244 e.

[29] Heródoto, I, 31.

[30] Cf. *RE.*, III A, col. 40; recuérdese el famoso pasaje de Sófocles *Ed. Col.*, 1224: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον τὸ δ' ἐπεὶ φανῇ βῆναι κεῖθεν, ὅθεν περ ἥκει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα. El tema lo he tocado en mi ensayo «Sócrates sobre los Andes», *Ensayos y peregrinaciones,* Madrid, 1960.

[31] Tuc., II, 40 y 44.

[32] Simónides, *Treno a los Skópadas,* fr. 6, Diehl.

[33] Una colección en Estobeo, *Floril.*, III, 1, 72; Diels-Kranz, *Vorsokr.*, I, p. 63.

[34] Jenof., *Mem.*, I, 1, 10.

[35] Diόg., II, 30.

[36] Jenof., *Mem.*, I, 2, 61.

[37] *Ibid.*, II, 8.

[38] *Ibid.*, II, 9, 1-3.

[39] Plut., *Pericles,* 3.

[40] Arist., fr. 75 Rose; Diόg., II, 46 (cf. VIII, 49).

[41] Demasiado optimista en esto Jaeger, *Paid.*, II, p. 31, quien cree muy fácil el ascenso social de Sócrates, gracias a la democracia.

[42] Diόg., II, 43.

[43] Id., II, 25; en realidad, la invitación de Arquelao está muy bien atestiguada en Aristóteles, *Ret.*, B 23, 1398 a, por lo que podemos tenerla por histórica (así, por ej., Gomperz, II, p. 97 de la edición francesa). Las sospechas de Maier, p. 82 n., que supone como fuente el *Arquelao* de Antístenes, pecan seguramente de sutiles.

[44] *Critón,* 53 d.

[45] *Teet.*, 173 e. V, sin embargo, *infra,* p. 405.

[46] Pl., *Critón,* 53 a.

[47] Los testimonios (Pl., *Critón,* 52 b, con el comentario de Burnet, p. 205) son muy discutidos, y muy posiblemente resultado de interpolaciones basadas quizá en Favorino, en Diόg., II, 23 (así C. Zuccante, *Socrate,* 1909, p. 134, n. 1).

[48] Maier, p. 83 n., niega la historicidad del viaje a Delfos: el testimonio explícito de Aristóteles (en Diόg., II, 22=fr. 4 Rose) sería una interpretación arbitraria de Jenof., *Mem.*, IV, 2, 24 s. Gomperz, *Les penseurs de Grèce,* II, p. 63, acepta la versión tradicional; v. sobre la cuestión, *infra,* p. 164 ss.

[49] Pl., *Critón,* 54 a.

[50] *Menón,* 80 b.

[51] *Gorg.*, 513 a.

[52] Pl., *Menéx.*, 237 e.

[53] Versos de Critias: *eleg.*, fr. 2 Diels.

[54] Diόg., V, 17.

[55] Diόg., II, 30; la historieta puede muy bien ser falsa, pero el aire local que en ella se respira da la sensación de autenticidad.

[56] Maier, p. 300. Tal era la opinión de algunos románticos alemanes.

[57] En este sentido, Maier, p. 302, quien señala pasajes tan terminantes como Pl. *Apol.*, 29 d e.

[58] V., por ej., Jenof., *Mem.*,

III, 5, Jaeger, *Paid.*, II, pp. 32 y 59, parece aceptar con pocas reservas la historicidad del diálogo con Pericles el Joven; pero uno de los argumentos más convincentes de H. Maier (p. 33) sobre la falta de valor histórico en las *Memorables* se basa en el análisis de este diálogo, que muestra tales anacronismos que es imposible sea histórico.

[59] Aun sumando al pasaje aludido en la nota anterior el bastante alejado de Pl., *Gorg.*, 517 b, como hace Jaeger, *op. cit.*, p. 32.

[60] Jenof., *Anab.*, III, 1, 5.

[61] IV, 709 a b.

[62] Con este pasaje se puede comparar el de la *epíst.* V, 322 a b, que, aunque falsificación, recoge una verdad histórica, y en el que el fundador de la Academia se lamenta de haber nacido tarde para intentar la reforma de Atenas, cuando el pueblo estaba mal acostumbrado y nada dispuesto a recibir consejos.

[63] *Eum.*, 273-75.

[64] Suidas, s. u.; Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, I, pp. 58 ss y 386 ss.; W. Schmid, *Gr. Lit.*, I, pp. 711 ss.

[65] Dióg., I, 64; cf. Kern, *RE*, VI, col. 175.

[66] Esq., *Eum.*, 801-07.

[67] VIII, 828 c d.

[68] Dióg., VI, 24.

[69] Jenof., *Mem.*, III, 3, 12 s.

[70] Jaeger, *Paid.*, II, p. 31. va demasiado lejos, hasta suponer el trato personal de Sócrates con Cimón.

[71] Tucíd., II, 37 ss.

[72] II, 61, 2.

[73] *Menex.*, 238 b, 239 a.

[74] V. *infra*, p. 416.

[75] Maier, especialmente, en su importantísimo libro sobre Sócrates; lo mismo Geffcken, *Griech. Literaturgesch.*, II, p. 24; Ritter, *Platon,* I, p. 76. El acuñador de este concepto de Sócrates es Hegel, quien en su *Hist. de la filosofía* ve aparecer dialécticamente en Sócrates «la subjetividad infinita, la libertad de la conciencia individual» (II, p. 44, ed. Berlín, 1833). El historiador E. Meyer también ha contribuido a fijar este concepto con su idea (*Gesch. des Alterthums,* IV, pp. 459 ss.) de que más individualista es Sócrates, que no transige con lo que sus oyentes reclaman, que los sofistas, tan complacientes. Pero en el texto hacemos nuestra réplica.

[76] Recuérdense las horribles escenas de Corfú narradas por Tucídides, III, 81 ss. Otras catástrofes semejantes, ídem, I, 76, V, 89. En las *Leyes,* III, 699, c d, explica Platón la corrupción de Atenas como consecuencia de la pérdida de la antigua vergüenza (αἰδώς).

[77] *Rep.*, VI, 492 a b, 493 a.

[78] Máximo de Tiro, IV, 31 b.

[79] *Tusc.*, V, 108.

[80] Dióg., VI, 63: κοσμοπολίτης, en efecto, no aparece atestiguado antes, y en Diógenes el Cínico sonó a los griegos como despectivo; v. Rudberg, *Sokr. bei Xenophon,* p. 30; Höistad, *Cynic hero and Cynic king,* p. 141 s.

# Capítulo III

[1] Jenof., *Mem.*, III, 6, 14. Gomme, cit. en Seltman, *Approach to Greek Art,* p. 51, calcula 315.000 habitantes para Atenas en 431.

[2] Pl. *Teet.*, 149 a.

[3] Pl., *Eutid.*, 297 e; Kirchner, *Prosop. Att.*, 11697.

[4] Pl., *Teet.*, 149 a.

[5] Wilamowitz, *Platon,* I, p. 96. Taylor, *Socrates,* p. 40, sostiene que es un anacronismo suponer que fuera comadrona profesional la madre de Sócrates.

[6] Pl., *Laq.*, 180 d; cf. la n. 13 al cap. ant.

[7] Pl.. *Eutifr.*, 11 b; cf. *Alcib. I,* 121 a.

[8] Milchhöfer, *RE,* s. u. Daidalidai.

[9] Diόg., II, 18.

[10] Wilamowitz, *Pl.*, p. 92.

[11] Trasilo y Apolodoro (fr. 82 Muller=244, 34 Jacoby), respectivamente, en Diόg., II, 44, y IX, 41; Plut., *Symp.*, 8, 1; Eliano, *Var. hist.*, II, 25. V. la n. 12.

[12] Cf. lo que decimos, p. 163, sobre la posibilidad de que esta fecha del mes sea una combinación con la del nacimiento de Platón; Zeller, III (trad. fr.), p. 52, n.

[13] La lección πλείω ἑβδομήκοντα de Pl., *Apol.*, 17 d (en el ms. T), la acepta Gomperz, II, p. 471, quien sostiene que el ἑβδομήκοντα, sin más, de *Critón,* 52 e, es un número redondo retórico. Zeller, III, p. 52, n. cree que acaso hay que remontar a un año antes el nacimiento de Sócrates: 470-69, pues si nació en Thargelión no podía haber cumplido todavía setenta años cuando pronuncia su Apología.

[14] Diόg., I, 33. Parece se trata de la transferencia al maestro de un dicho que es de Platón, y que ha interpretado muy bien Wilamowitz, *Platon,* p. 25.

[15] Jenof., *Mem.*, II, 2, 3.

[16] Que este diálogo con Lamprocles no sea histórico (Maier, p. 415), no quita para que el tono sea socrático; v. *infra,* n. 49.

[17] Jenof., *Mem.*, II, 2, 3.

[18] Para las supuestas interpretaciones de Sócrates como sonámbulo, enfermo mental, etc. v. *infra,* n. 121.

[19] XXX, 1, 953 a 27.

[20] Diόg., II, 22.

[21] Wilamowitz, *Platon,* I, p. 189.

[22] Cimón hizo, además de reconstruir las murallas de la Acrópolis, especialmente al lado Sur, pavimentar y ornar el ágora; Temístocles, antes, había trazado las líneas del futuro desarrollo de Atenas como ciudad: murallas, pórticos del ágora, templos como el Dionision, el templo de Apolo Patroo, etc.

[23] *Teet.*, 145 d.

[24] Aristóxeno, fr. 27, en Müller, *FHG,* II, p. 280 (fr. 54 a b, Wehrli), cf. Timeo, fr. 100, en *FHG,* I, pág. 218. V. *supra,* p. 48.

[25] Duris, fr. 78, *FHG,* II, p. 487 (76, 78, Jacoby).

[26] Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque, La sculpture,* II, París, 1939, pp. 218 ss. Hipercrítico en esta cuestión de la relación de Sócrates con la escultura es Taylor, *Socr.,* p. 41.

[27] Sobre la relación de Sócrates con los libros, v. más abajo, pp. 106, 129 s. y 210 s.

[28] Sobre el problema, Picard, op. cit., p. 554, con bibliografía, y Geffcken, *Gr. Literaturgesch.,* II, p. 16 y n. 123. Señalemos que a Furtwängler (*Lexikon* de Roscher, I, col. 881) le parece «no digna de ser rechazada del todo» la hipótesis de que sea de Sócrates uno de los dos relieves de las Gracias halladas en la Acrópolis de Atenas, y que repiten un tipo fijado en el uso cultual.

[29] Sobre el problema de las posibles relaciones entre Sócrates y Policleto, que tal vez es el Kleiton de las *Memorables,* v. Picard, *op. cit.,* p. 250, n. 3, A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xénophon,* pp. 131 y ss, y 141.

[30] Demetrio de Bizancio (siglo III a. C., es el peripatético; v. Jacoby, *Fragmente Gr. Hist.* Komm. al núm. 162), en Dióg., II, 20.

[31] Jenof., *Banq.,* 5, 4 y ss.

[32] Plat., *Teet.,* 143 e y ss. Los antiguos fisonomistas creían que los ojos saltones eran signo de inteligencia (Foerster, *Physiognomici,* I, p. CXXXVII, 327, II, p. 49) o de inteligencia y *libido* (ibid., I, p. 142). El ejemplo típico que dan es el de Sócrates, cuya figura fue continuamente tema de referencia (v. Aristóteles en Dióg., II, 45).

[33] Pl., *Banq.,* 216 d y ss.; Jenof., *Banq.,* 4, 19.

[34] *Banq.,* 215 a y ss.

[35] Sobre la contradicción socrática en este punto, v. *infra,* p. 109. Para los griegos era una paradoja el contraste de exterior e interior de Sócrates; Pohlenz, *Der hell. Mensch,* p. 263.

[36] Kekulé von Stradonitz, *Die Bildnisse des Sokrates,* en *Abh.* de la Acad. de Berlín, 1907-10, cf. A. von Salis, *El arte de los griegos,* ed. esp., Madrid, 1926, pp. 167 ss.; Wilamowitz, *Platon,* I, p. 113, n. 1; Stenzel, *RE,* III, A col. 888 y s.; W. Schmid, *Gesch. der gr. Literatur,* I, 3, p. 218, n. 3 al fin; últimamente ha resumido la cuestión K. Schefold en su obra *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker,* Basilea, 1943, láms. 69, 83 y 85, p. 163, 2 y sus explicaciones respectivas. Pohlenz (*Der hell. Mensch,* p. 253) piensa que el más antiguo de los dos retratos puede proceder de la máscara que se usó en la representación de las *Nubes.* Sobre las dos copias madrileñas del retrato de Sócrates, véase E. Tormo, *Bol. de la R. Acad. de la Hist.,* CXXII, 1948, pp. 651-53.

[37] Judeich, *Topographie von Athen.,* Munich, 1931, p. 362.

[38] Los textos en Foerster, *Scriptores physiognomici,* I, pp. VII y ss., 428.

[39] La base de esta leyenda

está en el *Zopiro* de Fedón; ver Foerster, *op. cit.*, I, p. X; Dittmar, p. 175.

[40] Fr. 27, Müller, *FHG*, II, p. 280=56 Wehrli.

[41] Fr. 26, M., *FHG*, II, p. 280=59 W.

[42] Fr. 28, M., *FHG*, II, p. 280 s.=54 a b W.

[43] Dióg., II, 21. Aquí parece entramos de nuevo en el campo de las invenciones.

[44] Plut., περι ἀοργησίας, 455 a b.

[45] *Ibid.*, 461 d. Esta referencia puede ser una invención, pero la siguiente da la impresión de auténtica.

[46] Dióg., II, 36.

[47] *Ibid.*, 36 ss.

[48] *Ibid.*, 37.

[49] Jenof., *Mem.*, II, 2; v. *supra*, n. 16.

[50] Fr. 83 y 84 ed. Academia Berlín. Cf. *infra*, n. 68.

[51] Cf. Gercke, *RE*, s. u. Aristóteles, col. 1036. Gigon, *Sokr.*, p. 115, piensa que el inventor de esta fábula es Esquines.

[52] Fr. 29 y 30, Müller, *FHG*, II, p. 281 = 54 b, 57, 58 Wehrli.

[53] Fr. 15, Müller, *FHG*, III, p. 163.

[54] Fr. 15, Müller, *FHG*, II, p. 367 = 96 Wehrli.

[55] Jenof., *Mem.*, II, 2.

[56] Dióg., II, 26; cf. n. 50.

[57] Stenzel, *RE*, III A, col. 813.

[58] Así, Dióg., II, 26.

[59] La mención de οἰκεῖαι γυναῖκες en plural en el *Fedón*, 116 b, puede haber contribuido a esta invención.

[60] Cit. en Plut., *Arist.*, 27, 4; Ateneo, XIII, 556 b.

[61] Pasaje cit. en la n. anterior.

[62] Maier, p. 81, n.

[63] Pl., *Apol.*, 34 d; cf., *Fedón*, 116 b.

[64] Textos de la nota anterior y *Fedón*, 60 a.

[65] Wilamowitz, *Platon*, I, p. 96, supone que el matrimonio de Sócrates fue después de la guerra arquidámica, esto es, en 421.

[66] Muy acertadamente sobre esto, Maier, p. 412, n. 3. En todas las historietas de Xantipa es decisivo que el cinismo tomara el tema para su prédica contra el matrimonio; v. Zeller, «Zur Ehrenrettung der Xanthippe», en *Vortr. u. Abh.*, I, Leipzig, 1875. De modo inexplicable acepta la leyenda de Xantipa Pohlenz, *Der hell. Mensch*, p. 376.

[67] *Plato's Euthyphro, Apology and Crito*, p. 145.

[68] Cf. Aristót., *Ret.*, B 12, 1390 b 32. El asunto se relaciona estrechamente con el tema de si la virtud es enseñable.

[69] *Elogio de la locura*, § 45.

[70] Jenof., *Mem.*, I, 3, 8 ss.; el tema es, por lo demás, antisténico.

[71] *Ibid.*, 12.

[72] Jenof., *Mem.*, I, 2, 29 ss.

[73] Jenof., *Banq.*, 8, 29 ss.; cf. Pl., *Leyes*, I, 636 c d.

[74] V. *supra*, p. 89.

[75] Plat., *Banq.*, 217 b ss. Es sabido que aquí Pl. entra en un tema del que se hablaba mucho, con intenciones de exculpar a

Sócrates; v. Dittmar, *Aischines von Sphettos,* pp. 56, 145 ss. y *passim.*

[76] Jenof., *Banq.,* 4, 27.

[77] Dióg., II, 23, basándose en Aristipo (y en Platón).

[78] Pl., *Banq.,* 213 b c; cf. *Cárm.,* 154, b c. El tópico de los παιδικά de Sócrates, en Máximo de Tiro, XVIII, 4 b c.

[79] *Mem.,* I, 2, 30; II, 1, 30.

[80] Maier, pág. 17 n. 1.

[81] Cf. n. 76.

[82] Estobeo, *Ecl.,* II, 7, 29.

[83] Fr. 6, Müller, *FHG,* III, p. 521.

[84] Dióg., II, 25.

[85] *Leyes,* VIII, 835 e-836 b.

[86] Jenof., *Mem.,* IV, 5, 11.

[87] Véase más abajo sobre la ἐγκράτεια. p. 311.

[88] Nietzsche, *Wir Philologen,* § 120, habla de «la tremenda fuerza de autodominio» de Sócrates.

[89] Jenof., *Mem.,* I, 5.

[90] Jenof., *Mem.,* I, 2, 6 ss., y los textos aducidos al capítulo VIII, n. 124-126.

[91] V. el texto alegado a la n. 41 = Dióg., II, 20.

[92] Busse, *Sokr.,* pág. 24.

[93] En Plut., *Arist.,* I, 9 =fr. 14, *FHG,* II, p. 366; Libanio, *Apol.,* 19. También puede ser histórico lo que se nos cuenta de que Critón no administró con suerte el capital de Sócrates, sino que lo perdió. La marcha de la guerra del Peloponeso explica perfectamente la cosa. Sócrates lo sufrió con toda calma y se nos dice que no hizo a su amigo mención del asunto, a pesar de que quedó reducido a la más estrecha pobreza.

[94] La acepta Wilamowitz, *Platón,* I$_{3}$, p. 97 n. 1, en cambio, Gercke, *NJbb,* 1-1898, página 593 n. 2, la tiene por invención de Lisias.

[95] Fanias, fr. 21, *FHG,* II, p. 229.

[96] Dittmar, p. 206.

[97] Crítica de las *Nubes* en este aspecto en Wilamowitz, *Platon,* I, p. 96.

[98] *Económico,* 2, 3.

[99] Wilamowitz, *Platon,* I, p. 98.

[100] Jenof., *Mem.,* I, 2, 24; nótese el tono apologético del pasaje.

[101] V. *supra,* p. 71.

[102] Pl., *Banq.,* 220 d e; *Cárm.,* 153 b; Dióg. II, 23. Como Demócares, supone demasiado escépticamente Dupréel, *La légende socratique,* pp. 28 ss., que es invención la carrera militar de Sócrates. O. Gigon, *Sokr.,* pp. 152 ss., analiza magistralmente el tema, pero sin decidirse sobre la historicidad.

[103] Pl., *Laques,* 181 a; cf. *Banq.,* 221 a b.

[104] Dióg., II, 22; es una réplica de la salvación de Alcibíades. Dittmar. *Aischines von Sphettos,* p. 86 n. 63.

[105] Pl., *Apol.,* 28 e; Dióg., II, 22. Véase la n. 109 al capítulo I sobre el afán con que Demócares y Heródico de Crates negaban que Sócrates hubiese sido combatiente; v. Ateneo, *loc. cit.* allí.

[106] Jenof., *Mem.,* I, 6, 14; sobre este discutido pasaje, v. p. 129.

[107] Jenof., *Mem.,* IV, 2, 1; H. Gomperz, *NJbb.,* 53-1924,

p. 147, defiende la historicidad de esta conversación.

[108] Dióg., II, 26.

[109] Zuccante, *Socrate,* p. 5.

[110] *Et. Nic.,* Δ, 7, 1127 b.

[111] *Vera hist.,* II, 17.

[112] Timón fr. L = Dióg., II, 19.

[113] Th. Gomperz, *Les penseurs,* II, p. 50 n. contrapone acertadamente, con textos de Aristóteles, Platón y Jenofonte, la ἀλαζονεία y la ironía.

[114] Pl., *Gorg.,* 481 b.

[115] Pl., *Banq.,* 175 e.

[116] Pl., *Téages,* 127 d e. El pasaje podría ser una réplica de *Teet.,* 151 b; v. cap. I, n. 38.

[117] *Banq.,* 220 b ss.

[118] Gelio, II, 1.

[119] Pl., *Banq.,* 174 d ss.

[120] Pl., *Fedón,* 95 e.

[121] Así los médicos Lélut, *Le démon de S.,* París, 1836; P. Despine, *Le somnambulisme de S.,* en *Rev. Philosophique,* 9-1880; cf. Fouillée, II, p. 324.

[122] *Banq.,* 216 d.

[123] Dióg., II, 21.

[124] Jenof., *Banq.,* 2, 19.

[125] Dióg., II, 32; también Pl., *Menéx.,* 236 c d.

[126] Fr. 3 de Sócrates en Diehl *Anthol. lyrica.*

[127] Pl., *Rep.,* X, 601 b.

[128] Pl., *Rep.,* III, 398 c; sobre este texto insiste Wilamowitz, *Platon,* I, p. 97.

[129] Dióg., II, 32.

[130] Pl., *Eutid.,* 272 c, cf. *Menéx,* 235 e. s. El éxito de esta historia de la enseñanza de Konnos se funda en la comedia de Ameipsias, v. *supra,* p. 29.

[131] *Praeludien,* I, (Tubinga, 1911), p. 56.

[132] Kühnemann, *Logos,* 8-1920, p. 261.

[133] *Aves,* 1555, cf. un anónimo en *RhM.,* 18-1863, p. 473.

[134] II, p. 447.

[135] *Nub.,* 358 ss.

[136] Pl., *Prot.,* 335 c d; sobre el *tribón,* v., por, ej., Aristóf. *Pluto,* 887; Marco Aurelio, XI, 28, hace cínico el atuendo filosófico de Sócrates haciéndole vestir el κώδιον o piel de oveja que se usaba como yacija. Esto se basa en un testimonio bien próximo a Sócrates: el *Telauges,* de Esquines; v. Dittmar, ob. cit., pp. 219 s.

[137] Pl. *Fedro,* 229 a; el pasaje parece una réplica al repetido ἀνυπόδητος de Aristófanes. «Pálido y descalzo» va un pitagórico ateniense en Teócr., 14, 5 s.

[138] Pl., *Banq.,* 174 a.

[139] Los testimonios son innumerables: recordemos Pl. *Banq.,* 214 a, 220 a; Jenof., *Banq.,* 9, 7.

[140] *Leyes,* II, 671 d.

[141] Jenof., *Banq.,* 4, 44; Dióg., II, 31.

[142] *Et. Nic.,* A, 3 y 4.

[143] Así lo supone, con mucha verosimilitud, Th. Deman, *Le temoignage d'Aristote sur Socrate,* París, 1942, p. 55.

[144] *Teet.,* 174 c.

[145] Jenof., *Mem.,* IV, 4, 1 ss.

[146] *Ibid.,* 8, 11.

[147] *Banq.,* 216 e.

[148] *Ibid.,* 221 c.

## Capítulo IV

[1] Así se contaba de Anaxágoras; v. Diόg., II, 13.

[2] Stob., *Flor.*, 80,5 = fr. 209, Schroeder.

[3] Demetrio Falereo, en Diόg., II, 7; Prächter, en el *Grundriss*, 12.ª ed., de Ueberweg, supone más bien el año 461, fundándose en la permanencia de treinta años que las fuentes atribuyen a Anaxágoras. Sobre la fecha y sus combinaciones, Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, II, p. 5, 20. La fecha de 480 (dada por Taylor, *Sócrates*, p. 63 n.) es imposible, atendidas las circunstancias históricas y las relaciones de Anaxágoras con Pericles. Gigon, *Sokr.*, p. 224, se resuelve por el año 456.

[4] W. Schmid *Gesch. der gr. Literatur*, I 2, pp. 569 ss.; J. E. Powell, *The History of Herodotus*, Cambridge, 1939, pp. 84 s.

[5] Cit. en Diόg., II, 7.

[6] Fr. 484 N., en Diod., I, 7, 7.

[7] Por ej., fr. 839 N, en Aecio, V, 19, 23.

[8] Schmidt, *ob. cit.*, I, 3, páginas 412 s., 689 s.

[9] Diόg., I, 6 y 7.

[10] Id., I, 7.

[11] Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 211, ha señalado muy bien la importancia que tuvo para los primeros filósofos la contemplación de la bóveda celeste, que «ha llevado a la primera intuición de la regularidad, proporción y carácter cíclico de los grandes movimientos de la Naturaleza». Y es particularmente digno de notar que esta regularidad se intenta trasladar desde la astronomía a la meteorología, y de aquí los comentarios de la impiedad. Por otra parte, Platón, en su vejez (*Tim.*, 47 a b) dirá que la filosofía resulta de la contemplación visual de los astros.

[12] Diod., XII, 39; Plut., *Pericles*, 32; Diόg. I, 12. Los historiadores se preocupan de explicar el porqué de la persecución contra Anaxágoras. La cosa es comprensible con sólo comparar el desarraigo del jonio con el intacto pueblo ateniense, aún no destrozado por la guerra del Peloponeso.

[13] En la cual (v. 132 ss.) Busse, *Sokr.*, p. 81, señala una influencia, muy verosímil, desde luego, de Arquelao.

[14] El problema cronológico lo hemos tocado en la n. 3.

[15] I, 11.

[16] *Mem.*, IV, 7, 6; sin embargo, *ibid.*, § 3, no niega que Sócrates conociera las matemáticas y la astronomía.

[17] Así puede deducirse de fr. 16 Krauss (en Ateneo, V, 220 b).

[18] Maier, p. 177.

[19] V. especialmente 26 d.

[20] 96 a, 97 b d, 98 b c; cf. Diόg., II, 29; Pl., *Crat.*, 400 a, 409 b, donde alude al *nus* y a las ideas de Anaxágoras sobre la luna.

[21] *Fedón*, 98 b c.

[22] Diόg., II, 45.

[23] Timón, en Clem. Alejandrino, *Strom.*, I, 301, V, 4; cf. Alejandro Polihistor, fr. 141

Müller; Cic., *Tusc.*, V, 10; Eusebio, *Praep. Euang.*, X, 14; Sexto Emp. *Adu. Math.*, IX, 360; Teodoreto, *Graec. aff. cur.*, IV, 489; San Agustín, *De ciu. Dei*, VIII, 2; Suidas u. Sócrates. Pero el testimonio capital es el de Ión de Quíos (Dióg., II, 3; cf. también Ateneo, V, 216; Teofrasto, *Phys. opin.*, fr. 4, en *Doxographi*, de Diels, p. 479, 17), que es un contemporáneo riguroso; Gomperz, *Les penseurs* cit., II, página 47; Jaeger, *Paideia*, ed. esp., II, p. 31, sí lo aceptan. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, p. 171 n. 32, lo niega en cambio como una falsedad más de Aristóxeno. También lo niega Zeller, p. 56 n.

[24] A 12 Diels.

[25] Fouillée, I, p. 57, va demasiado lejos al interpretar la contraposición que hallamos en Arquelao (Suidas s. u. = A 2 Diels) entre φύσις y νόμος, como resultado el νόμος de una facultad que existe en la mente para distinguir, en relación con el oscuro texto (Diels, II, página 46, 5 = Hipol., *Refut.*, I, 9): οὗτος δὲ τῷ ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μῖγμα. Podría muy bien tener razón Gigon, *Sokr.*, páginas 108 ss., al explicar como invención de Aristóxeno esta preocupación moral de Arquelao.

[26] V. el cit. pasaje de Diógenes, II, 25, basado en Ión de Quíos. Busse, *ob. cit.*, páginas 79 ss. y 84. Cf. también Geffcken, *Gr. Literaturgesch*, II, notas, p. 14.

[27] Diels-Kranz, *Vorsokr.*, II, p. 45 n.

[28] Porfirio, *Historia philos.*, fr. 12 Nauck$_2$, pp. 11, 23.

[29] Es Aristóxeno (fr. 25, *FHG*, II, p. 280) el responsable.

[30] Zeller, II (trad. francesa), p. 445, niega que esto de la ética sea verdad en Arquelao, pues si hubiera hecho tales observaciones sobre la moral, que serían verdaderos descubrimientos, no le habría omitido Aristóteles. Maier, pp. 240 s., señala con razón que la contraposición entre φύσις y νόμος es cosa corriente en la segunda mitad del siglo v, en Empédocles, Filolao, Diógenes de Apolonia, Demócrito; supone que incluso en la frase de Heráclito (fr. 112 Diels) ποιεῖν κατὰ φύσιν está ya tal motivo.

[31] Es el materialismo y no una cierta moderación lo que hay que pensar caracteriza las aventuras racionalistas de Arquelao, cuando sabemos (Dióg., X, 12) que este filósofo fue considerado uno de los modelos de Epicuro.

[32] V. escol. in loc. y comentarios de Teuffel-Kaehler, B. B. Rogers, etc.

[33] Dióg., II, 21. En el pseudoplatónico *Sísifo*, 389 a, se llama a Anaxágoras y Empédocles μεταρσιολέσχαι, de manera análoga a como en la comedia a Sócrates mismo. En el *Cratilo*, 401 b, Sócrates llama charlatanes y meteorólogos a los antiguos filósofos.

[34] Dióg., II, 45. Sobre las relaciones de Sócrates con la

física, *infra,* p. 365. Para el tema v. A. E. Taylor, *Socrates,* página 24.

[35] Recuérdese la adoración a Helios, *infra,* p. 151.

[36] δαιμόνια; v. E. Boutroux, *Études* cit., p. 21, quien reconoce, a pesar de estar situado en el extremo negativo, que a Sócrates se le debió de alcanzar algo de la física.

[37] Hacemos aquí un extracto de *Fedón,* 96 ss. No veo por qué haya que dudar del auténtico socratismo de esta historia de la vocación del maestro. Que Platón la utilice para llegar a la teoría de las ideas, no es suficiente para negar historicidad al importantísimo pasaje, como se la niega Zeller, III, pp. 57 s. Hace un siglo el problema fue discutidísimo: defendieron la historicidad Boeckh, Ueberweg, Steinhart y Volquardsen; en contra, Schleiermacher, Stallbaum, Hermann, Munk, Susemihl; v. Volquardsen, *RhM.,* 18-1864, p. 514.

[38] Es expresión del epitafio de Anaxágoras en Dióg., II, 15.

[39] Sobre esta frase, que se halla en Cic. *Tusc.,* V, 10, se ha tratado mucho.

[40] *Teet.,* 174 a; el cuento es repetidísimo.

[41] Listas de «ateos», en Eliano, *Var. hist.,* II, 31; Clemente Alej., *Prot.,* 24. V. *infra,* n. 99.

[42] Diels-Kranz, *Vorsokr.,* II, 52 ss.

[43] Tiene interés que sea Demetrio Falereo el que en su *Apol. de Socr.* (*FHG.,* II, página 970) nos ha transmitido este dato (en Dióg., IX, 57).

[44] *Fedón,* especialm. 98 b. Con impresionante clarividencia, Platón, *Fedro,* 275 a b, prevé el fatal influjo de la cultura libresca sobre el ulterior desarrollo del pensamiento griego.

[45] Jenof., *Mem.,* I, 6, 14. Lo critican con demasiado escepticismo Diels y Maier; v. este último, pp. 172 s.

[46] Wilamowitz, *Einleitung in die gr. Tragödie*$_3$, pp. 121 ss. Birt, *Kritik und Hermeneutik,* Munich, 1913, p. 307. Inverosímil resulta, a pesar de Schmid (*Gesch. der gr. Lit.,* I, p. 545 n. 3), que el teórico Laso escribiera un libro de música en Atenas, en los tiempos de Hiparco.

[47] Así pueden interpretarse Dióg., II, 11, y Clem. Alej., *Strom.,* I, 78.

[48] Dióg., IX, 6, que dice que muchos pensaban que el filósofo había hecho esto para sustraer su obra al conocimiento del vulgo. En realidad, Dióg. y sus fuentes desconocen el sencillo hecho de que Heráclito obró así porque todavía no había otra manera de publicar un libro.

[49] Demócrito es un orientalizante (v., por ej., Dióg., IX, 49), y lo mismo Tales o Pitágoras. También es orientalizante la cerámica arcaica, y la influencia asiática se percibe en los bronces arcaicos lo mismo, V. sobre aspectos de la cuestión trabajos de A. Götze, W. Kranz, R. Reitzenstein y H. H. Schaeder.

[50] *Parm.*, 127 b c; *Teet.*, 183 e; *Sofista,* 217 c. De la presencia de Zenón en Atenas habla además el *Alcib.*, I, 119a.
[51] *Parm.*, 135 d.
[52] *Sof.*, 216 b.
[53] *Teet.*, 179 e s.
[54] *Parm.*, 135 d.
[55] Fouillée, I, p. 2, señala que es Euclides el que lleva el eleatismo a la escuela de Sócrates; pero la cosa es, sin duda, más amplia.
[56] K. O. Müller, *Historia de la lit. gr.*, ed. esp., Buenos Aires, p. 383, n. 3, dando como fecha la Olimpiada 82, 3 (año 450 a. C.); lo mismo Fouillée, I, p. 10. Para la fecha, téngase en cuenta que acompañó a Parménides uno que luego figuró entre los treinta tiranos, Aristóteles, que era «bastante» joven (*Parm.*, 137 b c).
[57] III, p. 52, n. 1.
[58] *Parm.*, 127 b ss.
[59] *Teet.*, 181 b.
[60] Demetrio Falereo, en Diόg., IX, 36.
[61] Aunque es el propio Demetrio quien lo afirma, no resulta admisible la anécdota como histórica. El propio autor la niega, según Diόg., *loc. cit.*, que se basa en la *Apol. de Sócr.* de aquel.
[62] Diόg., II, 22; IX, 11; duda también mucho de la historicidad Zeller, III, p. 57, n. 2. Una crítica socrática frente a Heráclito quizá la tenemos en el *Cratilo,* 440 b d, a que aludimos a la n. 86. Si pensamos que Demetrio, en su *Apol. de Sócr.* (= Diόg., IX, 37), citaba a Heráclito, habremos de pensar que de alguna manera le relacionaba con Sócrates.
[63] Diόg., I, 85.
[64] Id., IX, 38.
[65] *Teet.*, 174 e ss.
[66] V. n. 40.
[67] Zubiri, *ob. cit.*, p. 235, señala «los primeros productos espléndidos del espíritu ateniense: la matemática, la teoría de la música, la astronomía», en la época de Sócrates. Pero los maestros llegan de fuera.
[68] Cap. 1; Jaeger, tan buen conocedor de la materia, ha llamado la atención (*Paideia,* II, p. 36) sobre la importancia primordial de la medicina en la ciencia natural de entonces, y dice que precisamente en la medicina se señala ya la orientación antropocéntrica que en la filosofía incorpora Sócrates.
[69] Cap. 18.
[70] Fr. 46 Diels. El Sócrates platónico (*Teet.*, 160 d e) se opone con ironía a la doctrina del conocimiento de Heráclito y Protágoras.
[71] A 96 y 28 Diels.
[72] Fr. 7, 8, 9, 11 Diels.
[73] Fr. 34 Diels.
[74] Diόg., IX, 24.
[75] *Teet.*, 170 d e.
[76] *Ibid.*, 161 d e.
[77] Jenof., *Mem.*, III, 6, 11.
[78] Pl., *Fedón,* 99, d-100 a.
[79] Naturalmente que el mundo de las ideas platónicas no fue ni entrevisto por Sócrates; pero aquí Platón parte de una posición auténticamente socrática.
[80] Pl., *Fedón,* 90 b c. Frente a los sofistas, sin embargo, extremó las precauciones, llegando

a desconfiar de la virtud de la propia dialéctica; v. el *Hip. me.*, 376 c, y Jenof., *Mem.*, IV, 4, 10, ensalzando frente al sofista, como pruebas morales, las razones sobre las obras.

[81] Pl., *Fedón,* 66 b. El propio nombre de «filósofo», opuesto al presuntuoso de «sabio», es cosa socrática, sin precedentes en Heráclito; v. Wilamowitz, *Platón,* p. 91 n. El precedente de Heráclito lo defiende Pohlenz, *Der hell. Mensch,* p. 193.

[82] *Fedón,* 107 b.

[83] Ha sido Maier, p. 167, quien ha llamado la atención sobre el hecho de que Sócrates se enfrenta de los jonios con la decadencia, los epígonos.

[84] Dióg., II, 29.

[85] Jenof., *Mem.,* IV, 6, 1.

[86] Pl., *Crat.,* 440 b d.

[87] Dióg., IX, 72; cf. *Crat.,* 421 b. No es casualidad que de la Academia hayan de salir los grandes escépticos antiguos.

[88] Pl., *Teet.,* 161 b.

[89] Pl., *Cratilo,* 428 d.

[90] Pl., *Eutifr.,* 11 d.

[91] El tema lo hemos tratado más arriba pp. 125 ss. Favorino, en Dióg., VIII, 48, llega a dar un canon según el cual las matemáticas pasan de Pitágoras a Sócrates; de este a Aristóteles; de este, a los estoicos; valga esto como tradición deformada.

[92] Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology and Crito,* p. 91. Excesivamente enérgico para negar la etapa física de Sócrates es, por ej., Labriola, *Socrate,* p. 25.

[93] Los recoge Diels-Kranz, *Vorsokr.,* I, p. 397: Dióg., II, 103; Jenof., *Mem.,* IV, 2, 10; Teodoro es interlocutor en el *Teet., Sof.* y *Polít.* de Platón.

[94] Pl., *Teet.,* 143 d.

[95] Yámblico, *Vita Pythag.,* 267; cf. *RE.,* V, A, col. 1811 ss.

[96] No se remontaría en ningún caso más allá de 453; v. A. Körte, *RE,* XI, col. 1647 s.

[97] Las referencias, en Diels-Kranz, *Vorsokr.,* I, pp. 385 ss.

[98] Escolios a Aritóf., *Nub.,* 94.

[99] Aunque los testimonios sean muy tardíos (Simplicio, *In phys.,* 23, 32; Pseudo Alejandro, *In Metaph.,* 462, 29), es muy verosímil que el mote de «ateo» (ἄθεος) venga de la comedia ática: era Atenas la ciudad que más se preocupaba de la religión.

[100] 88 d; cf. Diels-Kranz, I, p. 443.

[101] Plut., *De curios.,* 2, 516.

[102] Yámblico, *Vita Pythag.,* 267.

[103] A. Körte, en *RE,* XI, col. 1258.

[104] Así lo reclama Faleas de Calcedón; cf. Arist., *Polít.,* B 4, 1266 a.

[105] Diók., III, 24.

[106] Dióg. V, 38.

[107] W. Jaeger, *Diokles von Karystos,* p. 66.

[108] Dicearco, fr. 75; *FHG,* II, p. 268 = fr. 29 Wehrli.

[109] Dióg., V, 82.

## Capítulo V

[1] *Der junge Platon,* pp. 105 y 48. Acepta las conclusiones de este autor G. Méautis, *Aspects ignorés de la religion grecque,* París, 1925. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 59, señala la importancia en Sócrates de la misión religiosa.

[2] *Socrate,* pp. 49 ss., 103 ss.

[3] *Leyes,* VIII, 848 d. Creo legítimo considerar la religión y la política del ateniense de las *Leyes* como sustancialmente socráticas, con las limitaciones que expongo a continuación.

[4] Pl., *Leyes,* IV, 717. Quizá lo que hay de platónico aquí es acentuar la diferencia entre dioses superiores e inferiores; para Sócrates, lo divino es mucho menos precisable.

[5] Jenof., *Mem.,* IV, 3, 14.

[6] *Leyes,* V, 738 b c.

[7] V. p. 254 s.

[8] *Leyes,* V, 738 d e; VI, 759 a.

[9] *Ibid.,* V, 740 a.

[10] Jenof., *Banq.,* 4, 49.

[11] Jenof., *Mem.,* IV, 6, 2-4; aquí el testimonio de Jenofonte lo tenemos por especialmente fiel a Sócrates, pues precisamente es en la cuestión de la adoración de los dioses conforme al νόμος de la ciudad donde la opinión de Antístenes se señala como contraria; v. Maier, p. 46, n. 1.

[12] Me baso en la concepción de M. Nilsson, tal como la expone en su *Gesch. der gr. Religion,* I, p. 578. Por lo demás, me parece que soy el primero en señalar en Sócrates los rasgos plenamente legalistas.

[13] *Mem.,* IV, 7, 1.

[14] *Ibid.,* I, 7.

[15] Dióg., IV, 54.

[16] Fouillée, II, p. 258.

[17] Jenof., *Mem.,* IV, 6, 3-4.

[18] Maier, pp. 427 ss.

[19] Pl., *Alcib.* II, 149 e (no nos importa ahora que el diálogo sea o no auténtico).

[20] Jenof., *Mem.,* IV, 3, 15 ss. El pasaje era considerado como una interpolación (así W. Gilbert, Dindorf; variantes muy importantes, en citas antiguas; v. la ed. de Marchant); pero el giro es plenamente socrático; cf. *ib.,* I, 3, 1 e *infra,* página 163 s.

[21] V. n. 9 al prólogo. La interpretación de la devoción socrática en Wilamowitz, *Platón,* p. 248, peca de racionalista.

[22] πλάσματα τῶν προτέρων, fr. 1, 22 Diels.

[23] Diόg., IX, 18.

[24] V., por ej., Jenof., *Mem.,* II, 6, 11.

[25] *Ibid.,* I, 2, 56; 3, 3; II, 1, 20.

[26] *Ibid.,* I, 2, 2-10.

[27] Sobre sus lecturas de poetas, cap. IV, n. 45, y Maier, pp. 172 ss.

[28] Jenof., *Banq.,* 8, 1 ss. El socratismo de este pasaje lo aceptan Zuccante, *Socrate,* p. 111, n. 3, y Rudberg, *Sokr. bei Xen.,* pp. 51 y 53 s.

[29] Pl., *Banq.,* 220 d (v. *Leyes,* X, 887 e, donde se señala que el culto al Sol y la Luna

unía en el culto familiar incluso a los esclavos bárbaros); otros casos tenemos en el *Pluto* de Aristóf., 771; en Plut., *Dión,* 27; cf. O. Kern, *Die Religion der Gr.,* II, p. 297.

30 Diόg., VIII, 187.

31 Pl., *Fedro,* 229 c d.

32 La εὐσέβεια, necesaria al καλὸς κἀγαθός, en Esq., *Alcib.,* fr. 5 Dittmar. Para la piedad socrática en general, A. Bremond, *La piété grecque,* París, 1914; W. Kranz, *Theolog. Stud. u. Kritiken,* N. F., 3-1937/38, pp. 265 ss.

33 Libanio, *Apol.,* 121 ss.; cf. Pl., *Rep.,* II, 377 e, 379 e.

34 El pseudolucianesco *Alción,* 8, que coincide muy bien con el *Fedro,* 229 e siguiente, donde Sócrates, retenido sobre el problema del conocimiento de sí mismo, se atiene sobre los dioses a lo recibido (τὸ νομιζόμενον).

35 VII, 821 a.

36 *Orestes,* 418; δουλεύομεν θεοῖς, ὅ τι ποτ' εἰσὶν οἱ θεοί.

37 *Leyes,* VII, 821 c d. Tanto más socrático es esto cuanto que en la última época del filósofo, cuando escribe las *Leyes,* la Academia acentúa su carácter científico; las matemáticas están representadas por Teeteto y Teodoro; la astronomía por Eudoxo; quizá la medicina por algún discípulo del siciliano Filistión; v. W. Jaeger, *Aristot.,* pp. 12 ss.; H. Herter, *Platons Akademie,* Kriegsvorträge der Univ. Bonn, Heft 152, 1944.

38 Jenof., *Mem.,* I, 3, 4; Pl., *Apol.,* 22 c.; cf. *infra,* pp. 159 y 272 s.

39 Jenof., *Mem.,* I, 4; v. sobre esto *infra,* p. 308. Pohlenz (*Der hell. Mensch,* pp. 90 y 200) señala precedentes de estos argumentos en Diógenes de Apolonia.

40 Jenof., *Mem.,* I, 4, 15-16.

41 Diόg., II, 10, dice de Anaxágoras: ἐρωτηθείς ποτε εἰς τί γεγένηται, εἰς θεωρίαν, ἔφη, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ.

42 Jenof., *Mem.,* I, 4, 17; cf. Pl., *Filebo,* 28 d e.

43 35 d, 37 e, 40 b, 42 a; Jenof., *Apol.,* 13; cf. H. Gomperz, *NJbb,* 53-1924, p. 168 s.

44 Diόg., VI, 51, donde Diógenes el Cínico dice que los hombres buenos son imágenes de los dioses.

45 Jenof., *Mem.,* I, 3, 3; v. el pasaje cit. a la n. 20.

46 Jenof., *Mem.,* I, 1, 19.

47 V. más arriba pp. 155 y s. y también 408 s.

48 Pl. *Crat.,* 400 d.

49 Cf. Jenof., *Mem.,* IV, 3, 13.

50 Pl. *Apol.,* 21 e con los escolios; Libanio, *Apol.,* 109.

51 Diόg., VII, 32; imitación es el juramento de Zenón el estoico por la alcaparra (*ibid.*). El juramento por el perro lo usa un personaje en Aristóf., *Avisp.,* 83, parece que sin alusión a Sócrates; v. los escolios.

52 *Gorg.,* 482 b. Véase mi nota en *Bol. de Filol.,* Univ. de Chile, VIII, 462 s.

53 Pl., *Eutifr.,* 9 c.

54 Jenof., *Banq.,* 4, 49.

55 Pl., *Eutifr.,* 4 e, 6 a.

56 Id., *Teet.*, 151 c d; cf. 176 b.

57 Diόg., IX, 18, fr. 10 y 11.

58 Diόg., VIII, 21.

59 Fouillée, que pretende precisamente trazar un esquema de la religión socrática, le encuentra (I, p. 373) «demasiado imbuido de los prejuicios religiosos de su época». ¡Naturalmente!

60 Jenof., *Mem.*, IV, 3, 12.

61 Sobre la θεία μοῖρα, Pl., *Prot.*, 332 a; *Apol.*, 33 c; *Ión*, 534 c y *passim*; *Rep.*, VI, 493 a; *Fedón*, 58 e; Jenof., *Mem.*, II, 3, 18; *Helén.*, VII, 5, 10; πόροι. 1, 5; *Apol.*, 32; Esquines, fr. 11 Dittmar. Cf. J. Geffcken, *RhM.*, 84-1935, pp. 241 ss.

62 Estobeo, *Floril.*, II, 1, 172.

63 Minucio Félix, *Octau.*, 13, 1.

64 *Eutid.*, 302 d.

65 Jenof., *Mem.*, I, 1, 14.

66 *Ibid.*, 3, 2. Semejante a la anécdota en Gelio, V, 10, algo perfilada por la retórica.

67 V. Cousin, *Fragments de philos. ancienne₂*, pp. 137 ss.

68 C. Ritter, *Platon*, I, p. 21; en mi ensayo «Antígona y el tirano», *Escorial*, núm. 27, 1943, he planteado este problema en un ejemplo muy visible, Rudberg, *Sokr. bei Xenoph.*, pp. 44 ss., ha examinado el tema de las «leyes no escritas» como tópico de filosofía popular.

69 *Antíg.*, argumento de Aristófanes.

70 *Tusc.*, I, 97 ss., que traduce a Platón, *Apol.*, 40 c ss.

71 Fr. 4, 7 Diehl=Pl., *Prot.*, 341 e.

72 Fr. 23. Sobre el monoteísmo de Sócrates, v. p. 399.

73 Pl., *Eutifr.*, 3 b.

74 Aristóxeno, fr. 31 M (=53 Wehrli), en Eus., *Praep. euang.*, XI, 3, 8.

75 *Rep.*, IV, 427 b c.

76 Añádase a los testimonios cit. en III, n. 11, el de Apuleyo, *De Platone*, I, 1, 182.

77 Ritter, *Platon*, I, p. 12.

78 V. p. 332.

79 Jenof., *Mem.*, I, 3, 1; v. más arriba, pp. 149 s.

80 Diόg., II, 42; cf. Diehl, *Anthol. lyr.*, I, p. 85. Un tal Dionisodoro (acaso un gramático alejandrino así llamado) niega que sea de Sócrates este peán, y debe sin duda tener razón. Platón (*Fedón*, 60 d) habla de un *prooimion* que Sócrates había compuesto, dedicado a Apolo. De todo ello nada quedaría ya en la generación de los discípulos, como tampoco de las fábulas; v. sobre estas *infra*, página 383; cf. sobre Sócrates poeta, con crítica negativa, M. Schanz, *Hermes*, 29-1894, pp. 507-603.

81 *Apol.*, 181; *De silentio Socr.*, 34.

82 Jenof., *Mem.*, II, 6, 8.

83 Cf. Jenof., *Mem.*, IV, 3, 12 s.; más arriba, n. 60.

84 *Mem.*, I, 1, 2 ss.

85 Pl., *Apol.*, 21 a ss. y escol.; Jenof., *Apol.*, 14; escolios a Aristóf., *Nub.*, 144 y 503 s.; cf. p. 273. Ultimamente hay una corriente crítica que niega la historicidad del oráculo; v. O. Gigon, *Sokr.*, pp. 45

y 99; *Mus. Heluetícum,* III, p. 6, con estudio de los fragmentos aristotélicos 1-3 Waltzer. Desde luego que las referencias de Platón y Jenofonte son contradictorias e imprecisas.

[86] Wilamowitz, *Platon,* II, p. 82; cf. H. Gomperz, *NJbb.,* 53-1924, p. 165 n. 1.

[87] En su artículo en Horneffer *Der junge Platon,* pp. 149-70, esp. 167 n. 1, al cual seguimos aquí.

[88] Filóstrato, *Vita sophist.,* proem.

[89] Los diferentes textos que conocemos no nos dan, naturalmente, el auténtico oráculo. Si con Herzog damos por bueno que pudo Gorgias ofenderse a causa del oráculo de Querefón, y si este consultó a Delfos antes de hacerse discípulo de Sócrates, se puede fechar el oráculo, según me hace notar M. Sánchez Ruipérez, entre 427 (llegada de Gorgias a Atenas) y 423 (*Nubes,* de Aristófanes).

[90] *Der junge. Pl.* cit., pp. 76 ss., 41, 103.

[91] III, p. 58, n. 4.

[92] *History of the Greek Philosophy,* p. 136.

[93] *Ob. cit.,* p. 100 s.

[94] V. 358 ss.

[95] 29 d-30 d.

[96] 96 ss.

[97] Volquardsen, *RhM.,* 19-1864, p. 505. Cf. Taylor, *Socrates,* p. 86.

[98] Zuccante, *Socrate,* p. 118.

[99] Maier, p. 301.

[100] Jenof., *Mem.,* IV, 2, 24. El primitivo sentido del precepto no era, sin duda, este, interiorista y moral; más bien recordaría a los hombres su condición de mortales para prevenirlos contra la ὕβρις; v. M. Nilsson, *A History of Greek Religion,* p. 225. En este sentido, la interpretación socrática del γνῶθι σαυτόν es «sepárate de los otros», como dice, no sin alguna parcialidad, Kierkegaard, p. 182.

[101] Jenof., *Mem.,* IV, 2, 26; cf. *infra,* pp. 176 s.

[102] Sobre el asunto, v. *supra,* pp. 72 y 103. V. también comentario de Burnet al *Critón,* p. 205, donde da como fuente de Aristóteles Pl., *Fedro,* 229 c.

[103] V. pp. 104 s.

[104] Jenof., *Anab.,* III, 1, 5-7; Dióg., II, 49.

[105] 84 d ss.

[106] Esq., *Agam.,* 1149, 1260 ss.; v. Jenof., *Apol.,* 30, y el comentario nuestro en la ed. de este opúsculo en Clás. Emerita. Véase también *infra,* pp. 376 s.

[107] Pl., *Teet.,* 142 c.

[108] Diόg., III, 5.

[109] VI, 759 c d.

[110] Maier, p. 144; para el juramento, O. Kern, *Die Religion,* cit. II, p. 300. Que Aristófanes, *Nubes,* 143, mencione la palagra μυστήρια no tiene ninguna significación especial.

[111] Ya acaso desde el *Critón*; v. 54 b.

[112] 91 b. Sobre el tema de la inmortalidad, según Sócrates, v. pp. 386 y 404 s.

[113] *Sentimiento trágico,* cap. II; en su calificación de Sócrates como «terrible ironista» hay

que señalar, sin duda, antecedentes kierkegaardianos.

114 *CIA.*, I, 442 = *IG*, $I_2$, 945.

115 *Fedón*, 69 c.

116 Dióg., VI, 39.

117 400 c y 403 c e.

118 *Leyes*, VIII, 828 c d.

119 V. Prólogo, n. 8, y la n. 81 al cap. IV.

120 Pl., *Teet.*, 158 b. Contra la idea (Burnet, Taylor) del pitagorismo de Sócrates, v. A. K. Rogers, *The Socratic problem*, New Haven, 1933, pp. 148 ss.

121 Fr. 638 Nauck, en Dióg., IX, 73.

122 *Vida de Don Quij.*, II, 74.

123 *Od.*, VIII, 579 s.

124 *Leyes*, VII, 803 b c.

125 V. pp. 61 s.; cf. el *Axíoco* seudoplatónico.

126 V., por ej., *Rep.*, II, 379 a ss., sublimado ya en el *Tim.* (29 d ss. sobre todo), en la vejez de Platón.

## Capítulo VI

1 Pl., *Fedón*, 96 d.

2 *Crat.*, 385 e s.

3 Dióg., II, 31; cf. Pl., *Filebo*, 11 b; Jenof., *Banq.*, 3, 3.

4 Pl., *Fedón*, 90 e.

5 *Die Geburt der Tragödie*, § 15. La crítica del «optimismo» de Sócrates se complica en Nietzsche con repugnancia íntima por la base racional y teleológica que Sócrates veía en el mundo.

6 Recuérdese el θύραθεν ἐπεισιέναι del νοῦς en Aristót., *De gener. anim.*, B 3, 736 a 38; cf. n. 27.

7 *Parm.*, 130 a; v. p. 131.

8 *Alcib.*, I, 127 d.

9 ὁ λόγος σημαίνει, Pl. *passim*; los otros textos en *Rep.*, X, 607 b, 611 b, III, 394 d.

10 *Hip. me*, 376 b c.

11 Pl., *Eutid.*, 286 c.

12 Jaeger, *Paid.*, II, traducción esp. p. 84.

13 Pl., *Fedón*, 90 a. La doctrina platónica de las ideas está precedida de esta intuición socrática que por lo demás no pasa de aquí. V. más abajo pp. 180 ss. El carácter de la razón se define en el *Teet.*, 195 d: σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν.

14 Pl., *Crat.*, 428 d.

15 Cf. *Crat.*, 440 b-d, en cuyas afirmaciones me baso.

16 Pl., *Menón*, 79 e s.; cf. *Cárm.*, 158 b c.

17 Pl., *Lisis*, 222 c.

18 *Fedro*, 244 a.

19 *Banq.*, 218 b.

20 Pl., *Tim.*, 27 b.

21 Windelband, *Präludien* cit. I, p. 68, habla de «Gesetzgebung der Vernunft».

22 Labriola, *Socrate*, pp. 77 ss.

23 Kühnemann, *Logos*, 8-1920, p. 235.

24 *Ges. Schr.*, I, p. 178.

25 *Da Socr. a Hegel.* Bari, 1905, p. 17.

26 *Ob. cit.*, p. 201.

[27] Aristót., *Polít.*, H 7, 1327 b 29.
[28] Pl., *Eutid.*, 283 c.
[29] Cf. *Fedón,* 89 a.
[30] *Ibid.*, 73 a.
[31] Pl., *Gorg.*, 506 a.
[32] *Fedón,* 88 c d.
[33] *Ibid.*, 91 a b.
[34] Pl., *Gorg.*, 482 b c.
[35] *Fedón,* 99 d-100 a.
[36] Pl., *Critón,* 46 b.
[37] *Ibid.*, 44 c d.
[38] Dióg., VI, 103.
[39] Aristót., *Soph. elench.*, 34, 183 b 7.
[40] *Et. Eud.*, Θ 2, 1247 b.
[41] *Prot.*, 309 c.
[42] Pl., *Teet,* 149 a, 210 b ss.
[43] *Ibid.*, 150 b c.
[44] *Mem.*, IV, 7, 1; cf. Zeller, III, trad. fr., p. 117, n. 1.
[45] *Teet.*, 151 a.
[46] *Ibid.*, b.
[47] Dióg., II, 22.
[48] *Teet.*, 157 c d.
[49] Pl., *Minos,* 315 d.
[50] Pl., *Cárm.*, 162 e.
[51] *Gorg.*, 458 a.
[52] Pl., *Hip. me.*, 372 a-c.
[53] *Hip. ma.*, 304 c.
[54] *Teet.*, 195 b c.
[55] Pseudo-Pl., *Sísifo,* 387 d.
[56] Pl., *Laq.*, 181 d.
[57] Pl., *Teet.*, 187 c.
[58] Para Jenof., v. Stenzel, *RE.*, III, A, col. 838 ss.; Pl., *Apol.*, 21 b; *Rep.*, I, 337 e; *Gorg.*, 506 a; *Hip. me.*, 372 b c; *Eutid.*, 286 e, 293 c, 205 b; *Cárm.*, 165 c; cf. también *Axíoco,* 366 b.
[59] *Cárm.*, 166 c d.
[60] Cf. Pl., *Apol.*, 20 e.
[61] Jenof., *Mem.*, I, 7; cf. *supra,* pp. 177 y 179 s.
[62] Jenof., *Mem.*, III, 6, 17.
[63] *Palamedes,* 5 y 24.
[64] *Epíst.*, VII, 342 ss.; cf. Robin, *Platon,* París, 1939, p. 111.
[65] Horneffer, *Der junge Platon,* p. 35.
[66] Esta admirable expresión es de R. Heinze, *Vom Geist des Römertums,* p. 180.
[67] *Fedon,* 61 b.
[68] Dióg., X, 104.
[69] *Ibid.*, 134; cf. infra, página 220.
[70] Artículo publicado en 1784.
[71] Idomeneo de Lámpsaco, fr. 1, *FHG.*, II, pág. 490 (Dióg., II, 19); Aristóf., *Nubes,* 883 s.; Pl., *Apol.*, 18 b; cf. *Fedro,* 261 c d.
[72] Dióg., VII, 147.
[73] Dióg., IX, 45 y 72; cf. fr. 9, 125, etc.
[74] *Leyes,* VII, 817 d.
[75] *Nub.*, 412 = Dióg., II, 27.
[76] *Nub.*, 414 ss.
[77] Fr. 9, 1 Kock = Dióg., II, 28.
[78] Dióg., VI, 28, refiriéndose a Pl., *Banq.*, 174 a; v. *supra,* p. 110.
[79] Dióg., II, 30.
[80] Pl., *Eutid.*, *passim.*
[81] Dióg., II, 31.
[82] *Mem.*, III, 8, 10; Dölger, *Antike und Christentum,* VI, pp. 239 s., lo da como socrático.
[83] Jenof., *Mem.*, III, 10, 1 y ss.
[84] P. M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps,* París, 1933.
[85] Jenof., *ibid.*, 6 ss.; v. lo dicho III, n. 29, sobre la iden-

tificación de este con Policleto.

86 Jenof., *ibid.*, 8.

87 Diόg., II, 18. Históricamente no hay razón para ello, y Pl. en la *Rep.* lo niega; cf. Gigon, *Sokr.*, pág. 77.

88 V. 1491.

89 Fr. 12 = I, p. 696 Kock y fr. 39-40 *ibid.*

90 Fr. 38 = I, p. 218, Kock y fr. 39-40 *ibid.*

91 Cf. Körte, *RE.*, XV, col. 2277 s.

92 Diόg., II, 33 (p. 437 Nauck); Cic., *Tusc.*, IV, 63, refiere la misma anécdota a los primeros versos del *Orestes.*

93 Fr. 588 Nauck. Explicación de esta atribución a Sócrates de los versos por la alusión a Palamedes en la *Apol.* de Pl. (cf. nuestra nota 113 al cap. XIII), en Taylor, *Socrates,* p. 91 n.

94 Eurípides aparecía en las primeras *Nubes* (fr. 376 = I, p. 490, Kock). Panecio no admite relación entre Sócrates y el tercer trágico; v. Wilamowitz, *Platon,* I, p. 100; Schmid, *Gesch. der Gr. Literatur*, I, 3, p. 316, n. 7.

95 *Leyes,* III, 700 b ss.

96 *Ibid.*, c-e.

97 *Rep.*, IV, 424 c.

98 *Leyes,* IV, 701 b.

99 Diόg., II, 19; cf. Diels-Kranz, *Vorsokr.*, I, pp. 381 ss. La historicidad de las relaciones de Sócrates con Damón me parece muy dudosa; v. p. 289.

100 *Laq.*, 180 c d.

101 Jenof., *Mem.*, I, 2, 56 ss.

102 [Pl.], *Téag.*, 121 s.

103 Cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen,* II, página 399, quien todavía participa del extendido desconocimiento del siglo XIX frente a la religión.

104 *Ob.*, cit., p. 250 s.

## Capítulo VII

1 Jaeger *Paideia,* $I_2$, Berlín, 1936, pp. 50 ss.

2 Cf. Pl., *Hip. ma.*, 285 a b.

3 *Ifig. en Aul.*, 620 ss.

4 V. *infra,* n. 87.

5 Pl., *Leyes,* VIII, 840 a-c, considera como verdaderamente extraordinaria la castidad que guardaban algunos atletas durante su entrenamiento.

6 Jenof., *Apol.*, 20 s.; cf. Pl., *Laq.*, 184 d ss.; *Prot.*, 325 d ss.; *Gorg.*, 455 b ss.; *Menón,* 90 b ss.

7 V. *supra,* pp. 64 ss.

8 Pl., *Hiparco,* 228 b c.

9 Plut., *Tem.*, 2, 3 s.

10 437 s.

11 Diόg., VIII, 22.

12 Id., 6.

13 Id., 12.

14 Id., 16.

15 Fr. 134 Diels.

16 Pl., *Téag.*, 122 e; cf. también el *Eutid.*, 306 d e, donde vemos el mismo afán de Critón por que su hijo reciba educación. Seguramente el apócrifo *Téages* imita este pasaje y el *Laques* 204 a.

[17] *Téag.*, 122 a. El imitador de Platón ha elegido precisamente un tipo de padre tradidicional y a la antigua.

[18] *Ibid.*, 127 b.

[19] *Ibid.*, e.

[20] Pl., *Prot.*, 317 b.

[21] *Ibid.*, 318 a.

[22] Fr. 60 Diels.

[23] Fr. 61.

[24] Fr. 62.

[25] V. *supra*, n. 2.

[26] Diög., II, 33. En la trad. del Οἰκονομικός de Bryson, edit. por Plessner, *Orient und Antike*, V, 1928, pp. 86 ss., hallamos el tópico de que los jóvenes son manejables como árboles nuevos, atribuido a Sócrates.

[27] Pl., *Laq.*, 180 c.

[28] Diög., II, 31.

[29] Diög., II, 34; v. Krauss, *testim.*, XVII y p. 117.

[30] Jenof., *Mem.*, I, 6, 14.

[31] *Ibid.*

[32] Pl., *Eutid*, 306 d e.

[33] Pl., *Prot.*, 312 b.

[34] Pl., *Teet.*, 144 a b.

[35] Jenof., *Mem.*, IV, 1, 3.

[36] Por lo demás, Jenof. (*Mem.*, IV, 1, 1 y 2) exagera el practicismo de la enseñanza socrática.

[37] Jenof., *Mem.*, IV, 2, 1 ss. Es el tema, tan discutido hasta el fin de la literatura antigua, de si la virtud es enseñable. Pl., *Teet.*, 152 a, alude también a lecturas de escritos de sofistas.

[38] Jenof., *Apol.*, 20; cf. Pl., *Menón*, 90 s.

[39] *Fedón*, 107 c d.

[40] *Ibid.*, 64 d c, Eupolis, fr. 352 Kock.

[41] Diög., II, 25.

[42] Cic., *Tusc.*, V, 91.

[43] Jenof., *Mem.*, I, 4, 6 ss. y otros pasajes. Sobre las tendencias antisténicas de Jenofonte, v. Maier, pp. 44 ss. y *passim.*

[44] Por textos como estos precisamente se ha llegado a una interpretación en sentido cínico de Sócrates. V. la n. 73 al capítulo I.

[45] Diög., II, 20.

[46] *Ibid.*

[47] *Laq.*, 204 a.

[48] *Prot.*, 312 a.

[49] *Clit.*, 407 a ss. La autenticidad de este diálogo es más que dudosa.

[50] La frivolidad de Gorgias cuando enseña qué es lo justo, etcétera, como apéndice de la retórica, contrasta con Sócrates; v. Maier, p. 233 n.

[51] Pl., *Prot.*, 325 c ss.

[52] Pl., *Gorg.*, 505 b.

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*, 527 e.

[55] *Téag.*, 122 b.

[56] Pl., *Leyes*, VII, 809 a.

[57] Pl., *Apol.*, 24 d.

[58] Cf. lo que dice el forastero eleo en el *Sofista*, 229 e.

[59] *Rep.*, X, 606 e s.

[60] 2, 3.

[61] 35 s. El tema se repite en toda la literatura socrática: Pl., *Protág.*, *Menón*, *Eutid.*, *Clitofón*, *Alc. I*, *Téages*, *Erixias*, *De uirtute;* cf. *Laques*, 189 d; Antístenes, en Diög., VI, 10; Isócr., *Contra soph.*, 295, 21; v. Dupréel, *La légende socratique*, pp. 28 ss.

[62] Jenof., *Banq.*, 2, 10. El tema pertenece a la serie de mo-

tivos que desfiguran la historia del matrimonio del filósofo; v. *supra,* pp. 92 ss.

63 *Ibid.,* 2, 12 ss. Para el tema de la virtud en la mujer, v. cap. XI, n. 36.

64 Así, textualmente, Aristóxeno, fr. 27; *FHG.,* II, página 280 (= 54 a b Wehrli); sobre todo esto, v. *supra,* páginas 47 ss.

65 Timeo, fr. 100 *(FHG.,* I, p. 218).

66 Fr. 78, *FHG.,* II, p. 487; esto es una invención, según demostró Luzac, cit. por Müller, *ibid.*

67 Fr. 180 y 280 Diels.

68 Fr. 32 Diels. El filolaconismo de Platón puede muy bien ser socrático; v. esp. *Prot.,* 342 a ss.; v. también pp. 78 y 320.

69 *De rep. Lac.,* 1, 4.

70 VII, 808 b.

71 *Ibid.,* d.

72 I, 649 d.

73 I, 650 b.

74 Pl., *Leyes,* V, 733-34.

75 *Ibid.,* VII, 798 b-d.

76 V. más arriba, pp. 194 s.

77 *Leyes,* VII, 819 a b.

78 Pl., *Gorg.,* 490 a.

79 Diógь, V, 19.

80 Dióg., V, 18; cf *Polít.,* Δ 11, 1295 a 27.

81 Dióg., V, 18.

82 περὶ παίδων ἀγωγῆς, Diόg., V, 50.

83 Diόg., X, 6. En la misma línea que Epicuro está el texto peripatético *Problemas,* XXIX, 7, 950 b, donde se hace resaltar la coincidencia de los vicios del hombre, con que sea el único animal que se educa, en un tono de desengaño de la παιδεα.

84 Diόg., VI, 73.

85 *Ibid.,* 68.

86 *Ibid.,* 30 s.

87 *Ibid.,* 22. Calicles (Pl., *Gorg.,* 484 ss.) echa en cara a Sócrates cuán pueril y ridícula la cosa es la filosofía, que aleja a los hombres de la política

88 Diόg., VI, 96 ss.

## Capítulo VIII

1 *Apol.,* 19 e.

2 *Ibid.,* 20 c.

3 Pl., *Eutid.,* 286 e.

4 *Menón,* 71 b ss.

5 *Eutid.,* 295 e: τέχνην ἔχων ἰδιώτου ἀνθρώπου; cf. *Teet.,* 154 e cit. y Maier, p. 189.

6 Cf. p. 182; v. *Teet.* 151 b.

7 *Teet.,* 171 c.

8 *Eutid.,* 272 a ss.

9 *Eutifr.,* 9 a, 14 d.

10 Pl., *Rep.,* I, 337 d ss.

11 *Eutid.,* 285 a b; cf. *Lisis,* b 210 ss.; del que sabe se fía uno más que de sí mismo y de su hijo; del que sabe, todo el mundo se hace amigo; cf. *infra,* n. 47.

12 Pl., *Gorg.,* 518 c.

13 *Eutid.,* 294 e.

14 *Teet.,* 170 a b.

15 Pl., *Prot.,* 311 e.

[16] *Gorg.*, 448 c; el tema no es ajeno a Sócrates; v. p. 321.
[17] *Prot.*, 310 b.
[18] Pl., *Crat.*, 428 b.
[19] Pl., *Polít.*, 299 b c.
[20] *Teet.*, 162 c.
[21] πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει fr. 40 Diels-Kranz.
[22] *Eutid.*, 278 b.
[23] *Ibid.*, 272 b.
[24] *Ibid.*, 271 ss., esp. 277 d.
[25] *Ibid.*, 285 a b.
[26] *Prot.*, 338 c.
[27] Pl., *Hip. me.*, 363 d, 364 a, 368 b c.
[28] Pl., *Eutid.*, 294 b.
[29] *Hip. me.*, 369 d.
[30] *Ibid.*, 372 a b.
[31] Kierkegaard. *Der Begriff der Ironie*, p. 29 n.
[32] Pl., *Ión*, 532 d.
[33] *Prot.*, 317 a.
[34] Por ej., Pl., *Teet.*, 154 e.
[35] *Hip. me.*, 372 d e.
[36] Cf. Pl., *Fedón*, 90 b c; cf. el pasaje de *Eutid.*, 278 b, cit. a la nota 22. Aquí tenemos la explicación de las ambiciones intelectuales de Sócrates; cf. Aristót., *Tópic.*, A 12, 105 a 18.
[37] Jenof., *Mem.*, IV, 2, 39.
[38] Pl., *Eutid.*, 286 d.
[39] *Gorg.*, 513 c.
[40] *Teet.*, 157 c.
[41] Pl., *Rep.*, I, 336 b.
[42] Pl., *Sof.*, 224 c d; cf. *Teet.*, 167 e; *Menón*, 95 b c.
[43] *Sof.*, 226 a.
[44] *Prot.*, 310 d; v. *infra*, página 249.
[45] Pl., *Eutid.*, 304 a.
[46] *Laques*, 186 c; sobre todo esto, *infra*, p. 240.
[47] *Prot.*, 313 a b; v. *supra*, n. 11.
[48] *Sof.*, 231 d, 233 b.
[49] *Ibid.*, 222 a.
[50] *Prot.*, 348 e s.
[51] *Gorg.*, 487 c.
[52] *Sof.*, 241 b.
[53] *Eutid.*, 278 b.
[54] *Sof.*, 239 d.
[55] *Ibid.*, 231 e.
[56] *Ibid.*, 233 c.
[57] *Ibid.*, 240 d.
[58] *Ibid.*, 267 e ss. Véase para el asunto Taylor, *Socrates*, página 178.
[59] *Prot.*, 312 c-e.
[60] *Teet.*, 166 d ss.
[61] Zubiri, *Naturaleza, Hist., Dios*, pp. 248 ss.
[62] *Gorg.*, 487 b.
[63] *Teet.*, 189 e.
[64] *Téag.*, 128 a b.
[65] *Teet.*, 187 e.
[66] *Prot.*, 334 c d; cf. *Eutid.*, 289 d, y para reparos morales contra la retórica, *Fedro*, 260 c; v. *infra*, pp. 242 y 250.
[67] *Fedro*, 267 a-c.
[68] *Fileb.*, 58 a.
[69] Cic., *De or.*, III, 72.
[70] *Teet.*, 162 d e.
[71] *Prot.*, 331 c.
[72] *Teet.*, 161 d. Los intentos modernos de salvar a los sofistas no convencen: ni el paradójico trabajo de A. Gercke, *NJbb.*, 41-1918, p. 147, cuando considera floja la argumentación platónica, ni Maier, que dice, p. 207, que la mala fama les viene a los sofistas de que se les ha atribuido la erística de Antístenes, cuando no son subjetivistas escépticos, sino casi unos epistemólogos, preocupados con la doctrina del conocimiento.
[73] *Teet.*, 161 d e.

[74] *Ibid.*, 202 d.
[75] *Eutid.*, 283 c.
[76] *Ibid.*, 304 c.
[77] Windelband, *Praeludien*, $I_4$, p. 74.
[78] V. Pl., *Rep.*, II, 382; III, 389 b; *Hip. me.*, 371 e ss; Jen., *Mem.*, IV, 2, 19 ss.
[79] Pl., *Hip. me.*, 376 c.
[80] Pl., *Rep.*, I, 350 c d.
[81] *Prot.*, 351 c d.
[82] *Diόg.*, IX, 51; cf. Pl. *Teet.*, 152 ss.; Ueberweg-Praechter, *Grundris*, $1_{12}$, p. 117.
[83] Protágoras, fr. 6 a b Diels.
[84] Pl., *Teet.*, 167 b.
[85] Diόg., IX, 53.
[86] *Prot.*, 336 c. Sócrates necesita que le concedan lo que afirma, y esto le alegra siempre, sea quien sea el interlocutor; v. *Gorg.*, 499 b.
[87] Kühnemann, art. cit. de *Logos*, p. 230.
[88] *Teet.*, 200 a.
[89] Pl., *Rep.*, I, 336 c d.
[90] *Gorg.*, 489 b.
[91] *Ibid.*, 515 b.
[92] *Teet.*, 164 c.
[93] Jenof., *Mem.*, I, 1, 11.
[94] Pl., *Sof.*, 232 s.
[95] Jenof., *Mem.*, I, 1, 11; v. pp. 125 s.
[96] κόσμος: efectivamente, esta palabra es usada con el valor de «mundo, universo», sólo a partir de los filósofos; parece que comenzando por los pitagóricos, y desde luego a partir de los sofistas (Jenof., *Mem.*, I, 1, 11); v. Diels-Kranz, Indice. ¿Se comprende la novedad que representaban quienes proponían κοσμεῖν el alma? Para el tema de la insensatez del cultivo de la ciencia, a que aludimos en el texto. v. G. Rudberg, *Sokr. bei Xenophon.*, pp. 35 s.
[97] Diόg., II, 26.
[98] 175 c ss.
[99] *Gorg.*, 485 d; cf. Diès, p. 173.
[100] *Gorg.*, 484 c, 485 a.
[101] *Rep.*, VI, 499 b.
[102] Jenof., *Mem.*, I, 1, 16; cf. para este pasaje Zubiri, *ob. cit.*, pp. 244 ss.
[103] Kühnemann, art. cit., página 230.
[104] El *Teet.* (167 c), por ej.; cf. *Sof.*, 232 s.
[105] Pl., *Sof.*, 231 e.
[106] Cf. Stenzel, *RE*, II, A, col. 869.
[107] *Gorg.*, 466 b c.
[108] *Ibid.*, 491 e, 492 d.
[109] Hegel, *Gesch. der Philos.* (ed. de Berlín, 1833), II, página 53; de modo análogo, Horneffer, *Der junge Pl.*, página 19, dice: «Philosophie und Leben sind bei S. schlechthin eins».
[110] Diόg., IX, 52.
[111] Pl., *Eutid.*, 295 c.
[112] *Prot.*, 361 d; cf. más arriba p. 131.
[113] Fr. 4, Diels.
[114] *Júpiter trágico;* v. mi trad. en *Luciano*, «Clásicos Labor», Barcelona, 1949, pp. 126 ss.
[115] *Teet.*, 162 d e.
[116] Fr. 1, Diels; Maier, página 218, ha señalado el valor retórico de esta frase.
[117] *Teet.*, 171 b c; «No tomaremos como medida de todo a un perro ni a un hombre cualquiera.»
[118] *Leyes*, IV, 716 c

[119] V. el estudio «Sobre los sentimientos políticos de Platón», en mi libro *En el primer giro,* Madrid, 1941, especialmente pp. 157 y ss.

[120] *Mem.,* I, 6. El antistenismo del pasaje es indudable.

[121] Aristót., *Met.,* A. 1: «Todos los hombres por naturaleza apetecen saber».

[122] Pl., *Eutid.,* 292 b; el saber da la felicidad, pero no la da el arte sofístico de los discursos *(ibid.,* 289 c).

[123] Pl., *Teet.,* 167 c d.

[124] Jenof., *Mem.,* I, 2, 60.

[125] Pl., *Crat.,* 384 b.

[126] No es necesario recoger todas las veces que los apologistas del maestro insisten sobre el desinterés con que enseñó. Añádase a los pasajes citados, Jenof., *Apol.,* 16 y 26; íd., *Mem.,* I, 5, 6; 6, 3 y 11-14; Pl., *Apol.,* 19 d, 20 e, 31 b c, 33 b.

[127] V. el cálculo que hace Ateneo, V, 218 b, a base de la presencia de Protágoras en las burlas de los cómicos: señala que debió llegar a Atenas entre 425 y 423. No sé por qué Zuccante, *Socrate,* p. 113, sostiene que Protágoras vino a Atenas antes, entre 455 y 445 a. C.; F. Jacoby, *Fragm. der gr. Hist.,* 244, 70 s. Komm. no se resuelve a señalar fecha.

[128] E. Norden, *Die Antike Kunstprosa,* I, pp. 15 ss.

[129] V. lo que se lee en el *Gorg.,* 503 c, sobre la reciente muerte de Pericles.

[130] *Prot.,* 312 a b.

[131] Dióg., IX, 54.

[132] *Met.,* Γ 4, 1007 b, 18. V. *supra,* pp. 227 s. y 232, y los textos allí aducidos. Sobre la orientación «práctica», es decir, en el sentido de la retórica de Protágoras, v. Maier, p. 218.

[133] Filóstr., *Vidas de sof.,* I, 1.

[134] Suidas, s. u. Gorgias.

[135] Diodoro, XII, 53, 4; v. *supra,* n. 66.

[136] *Banq.,* 2, 26.

[137] Pl., *Gorg.,* 456 b.

[138] Cf. Philipi, *RhM,* 41-1886, pp. 13 ss. Pl., habla de Isócrates con cierta ironía en *Fedro,* 278 e s. (cf. *ep.,* XIII, 360 c), y seguramente le alude en *Eutid.,* 304 d ss. Sobre la relación entre Pl. e Isócrates, v. el citado libro de A. K. Rogers, *The Socratic problem,* pp. 40 ss. V. también J. Geffcken, *Griech. Literaturgesch,* II, página 158, y notas p. 139, así como mi edición de la *Retórica* de Aristóteles, Madrid, 1953, pp. XVII ss.

[139] Fr. 3, Diels.

[140] Lo recoge Jenof., *Mem.,* II, 1, 21-34.

[141] Figura en listas de ateos como las cit. arriba, cap. IV, n. 41; v. Sexto Emp., *Adu. math.,* IX, 18 y 51.

[142] *Prot.,* 341 a; *Menón,* 96 d; *Hip. ma.,* 282 c; *Cárm.,* 163 d; *Axíoco,* 366 b c; *Teet.,* 151 b; *Eutid.,* 277 e; cf., Maier, p. 256.

[143] Bien claro está un cierto sentido histórico y progresista en Pl., *Hip. ma.,* 282 a. V. *infra,* n. 186.

[144] Jenof., *Mem.,* IV, 4 5 ss. Lo mismo se da como dicho de Calicles: en Pl., *Gorg,* 490 e.

[145] Pl., *Hip. ma.*, 304 a.
[146] *Ibid.*, b-e.
[147] *Ibid.*, 297 a.
[148] Pl., *Teet.*, 166 d.
[149] Aecio., I, 3, 8; cf. página 171 y n. 81 al cap. IV.
[150] Pl., *Hip. ma.*, 286 d.
[151] *Ibid.*, 287 d e. Una linda escena de irónica adulación al sofista en el *Hip. me.*, 369 d.
[152] *Hip ma.*, 291 a. El contraste entre la aparente humildad y el pasaje de su diálogo con Antifón (*supra*, pp. 239 s.) proviene del antistenismo del pasaje de Jenofonte que trae este último diálogo.
[153] Diels-Kranz, II, pp. 322 s.
[154] I, 338 c.
[155] Jenof., *Mem.*, I, 2, 49.
[156] Römer, *Sitzungsber*, de la Acad. de Munich, 1896, página 229, cree que Aristófanes confunde de propósito a Sócrates con los sofistas.
[157] Fr. 39, Müller.
[158] *Lisis*, 204 a; *Sof.*, 221 d.
[159] Pseudo - Platón *Minos*, 319 c.
[160] III, 1, 14 y 38 ss.; ver W. Nestle, «Xen. und die Sophistik», en *Philol.*, 94-1940, p. 39.
[161] 13; cf. Zuccante, *ob. cit.*, p. 117.
[162] Zubiri, *ob. cit.*, p. 273.
[163] Pl., *Clitof.*, 410 c; cf. Jenof., *Mem.*, I, 1, 10.
[164] *Prot.*, 313 c; cf. *Sof.*, 231 d.
[165] *Prot.*, 309 d.
[166] Pl., *Teet.*, 146 a.
[167] *Prot.*, 312 a.
[168] Pl., *Hip. me.*, 363 c; Suidas s. u. Hippias.
[169] Pl., *Hip. ma.*, 281 a.
[170] *Ibid.*, 281 c.
[171] *Ibid.*, 283 a.
[172] En Diels-Kranz, *Vorsokr.*, II, pp. 334 s.
[173] *Ibid.*, p. 337.
[174] *Oxyrhynchi Pap.*, XI, número 1364, y XV, núm. 1797; Diels-Kranz, *ob. cit.*, pp. 346 ss. Para medir el revolucionarismo de estas opiniones de Antifón bastará compararlas con las tesis socráticas que sobre la justicia y la ley sostiene Jenof., *Mem.*, IV, 4, y a que aludimos en otra parte de este libro.
[175] Diels-Kranz, II, pp. 352 s.
[176] *Ibid.*, pp. 353 ss.
[177] Fr. 59, Diels.
[178] Filóstrato, *Vidas de sofistas*, I, 16. Sobre Critias, v. Wilamowitz, *Platon*, I, pp. 117 ss.
[179] Jenof., *Helén.*, II, 3, 36.
[180] Escolios a Pl., *Tim.*, 20 a.
[181] Fr. 25, Diels.
[182] Jenof., *Mem.*, I, 2, 16 y 39, y otros textos cit. en *RE*, XI, col. 1902.
[183] Pl., *Prot.*, 315 a.
[184] *Teet.*, 162 a.
[185] *Ibid.*, 164 e.
[186] Pl., *Prot.*, 316 d e. La concepción progresista de los sofistas que se creen superiores a los pasados, se la echa en cara el Sócrates platónico a Hipias (*Hip. ma.*, 283 a b; *supra*, n. 143). Platón ridiculiza además las ideas de los sofistas, que se creían superiores a Homero y Hesíodo (*Rep.*, X, 600 c d).
[187] *Hip. me.*, 369 b c, 373 b. Lo mismo se enfurece Trasímaco (Pl., *Rep.*, I, 338 d), porque Sócrates le coge siempre el razonamiento por donde se lo estropea.

# Capítulo IX

[1] W. Porzig, *IF,* 41-1923, p. 169 ss., es demasiado atrevido. Seguimos a Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen,* I, pp. 362 s. Cf. también M. Pohlenz, *Der hell. Mensch,* páginas 18 s. Para el tema de los *daimones* y su significación en la religión griega v. H. Herter, *Rhein. Jahrbuch für Volkskunde,* I, 1950, pp. 138 ss.

[2] Compárense nombres como αἶσα, μοῖρα, *Parca,* «parte».

[3] H. Gomperz, *NJbb.,* 53-1924, pp. 158 ss.

[4] Por ej., Pl., *Banq.,* 203 a.

[5] Nilson, *Gesch. der gr. Rel.,* I, pp. 272 s. y lám. 20, 1 y 2.

[6] Acaso en Esq., *Persas,* 158: δαίμων παλαιός, a pesar de la interpretación tradicional.

[7] Paus, X, 29, 7.

[8] Por ejemplo, Pseudo-Eur., *Reso,* 301.

[9] τὸ δαιμόνιον es «lo divino» en Jenof., *Mem.,* IV, 3, 14, por ej., y en Pl., *passim.*

[10] H. Gomperz, art. cit., página 151.

[11] *Cratilo,* 397 e s.

[12] *Trabajos y d.,* 122.

[13] Diróg., VIII, 32 y 23.

[14] *Rep.,* III, 392 a, IV, 427 b; *Leyes,* VII, 818 c; *Banq.,* 202 d e, 203 a. Gigon, *Sokr.,* p. 164, piensa con razón que ya Xenócrates debió incorporar el *daimon* socrático a su teología.

[15] *De def. orac.,* 10, 415; v. G. Soury, *La démonologie de Plutarque,* p. 20.

[16] Apul., *De deo Socr.,* 13, 147; Máximo de Tiro, IX, 3 y escol. *in loc.*

[17] Respectivamente, Herácl., fr. 119 y Epicarmo, fr. 17 Diels; cf. Gomperz, *Hermes,* 58-1923, pp. 42 ss.

[18] Fr. 171: ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.

[19] 90 a.

[20] Jenof., *Apol.,* 11 ss.; cf. *Mem.,* I, 2; IV, 3, 12; 7, 10. V. *infra,* n. 31.

[21] En este sentido, Hegel, *Gesch. der Philos,* II (ed. 1833), pp. 94 s.; *Rechtsphilosophie,* § 279; *Philos. der Weltgesch,* II Teil, 3. Abschnitt 3. Sigue a Hegel Kierkegaard, en su obra cit., páginas 166 ss.

[22] Jenof., *Apol.,* 13 ss

[23] *Fedón,* 107 c d, 108 a b; cf. 113 d, *Rep.,* X, 617 e y 620 e; Apul. *De deo Socr.,* 16, 155.

[24] Fr. 550 Kock. Sobre este pasaje, v. O. Jakobson (*ob. cit.,* n. 74), pp. 32 s.

[25] Pl., *Rep.,* VI, 496 c.

[26] Valdivielso, *El hospital de los locos,* esc. XV (*BAE.,* LVIII, 264 b).

[27] ἡ γὰρ φύσις δαιμονία ἀλλ' οὐ θεία, *De diuinat. in somn.,* 2, 463 b 14.

[28] Pl., *Alcib.,* I, 124 c.

[29] *De def. orac.,* 17, 419 b c; ejemplo de interpretación racionalista muy sagaz la de S. Reinach, *BCH.,* 31-1907, pp. 5 ss. = *Cultes, Mythes et religions,* III, pp. 1 ss.

30 *Adu. Valentinianos,* 1 ss.

31 Pl., *Apol.,* 27 c d; que el pasaje en sus líneas fundamentales es socrático lo prueba la coincidencia con Jenof., *Apol.,* 13 (cit. a la n. 22) y con *Mem.,* I, 1, 2 ss.

32 *Rep.,* VI, 496 c, cit. *supra,* n. 25.

33 Pl., *Apol.,* 31 d; cf. Jenof., *Apol.,* 5. El asunto ha sido muy discutido: Fouillée, II, página 289, se inclina por el testimonio platónico: Wilamowitz, *Platon,* I, p. 114, explica el carácter negativo del *daimon* por el temperamento impulsivo y sensual de Sócrates, que necesitaría más freno que acicate. V. H. Gomperz, art. de *NJbb.,* cit., p. 161 n. Por mi parte, añadiré que en el *Teet.,* 150 c, se trata de una orden positiva del *daimon,* si es que hay que entender por tal al θεός de que ese texto habla.

34 Pl., *Fedro,* 242 b c.

35 *Teet.,* 151 b.

36 *Eutid.,* 272 e; *Téag.,* 128 b.

37 *Alcib.* I, 103 a, 105 d, 124 c.

38 *Apol.,* 31 d.

39 *Téag.,* 129, a-c.

40 *Ibid.,* 128 d.

41 *Ibid.,* 129 d. Todo esto es dudoso, como la autenticidad del testimonio. Los tres casos del *Téages* hacen de Sócrates un mago vulgar.

42 Cf. Pl., *Banq.,* 202 e; v. *infra,* p. 406.

43 Cf. Pl., *Leyes,* VII, 801 e; X, 910 a; *Tim.,* 40 d.

44 *Leyes,* IV, 713 d.

45 *Ibid.,* IX, 877 a; v. p. 264.

46 *Rep.,* X, 617 e.

47 17, 18 ss., y 32.

48 Ya la *ep.* de Sócrates, 1, 8, compara *daimon* con el oráculo de Delfos.

49 Jenof., *Apol.,* 5.

50 *Die Geburt der Tragodie,* § 13.

51 Jenof., *Banq.,* 8, 5.

52 Id., *Apol.,* 2 ss.; *Mem.,* IV, 8, 5; Pl., *Apol.,* 40 a b.

53 Diόg., II, 24.

54 Zeller, trad. fr., III, p. 89.

55 Maier, p. 454; demasiado crítico sobre el *daimon* todo lo que dice este autor, pp. 450 ss.

56 Stenzel, *RE.,* III, A, col. 849 s., 852.

57 Stapfer, cit. en Fouillée, II, pp. 274, 313.

58 V. Lelut y otros autores cit. a III n. 121.

59 Burnet y Taylor han creído hallar en la idea dal *daimon* una confirmación del orfismo que atribuyen a Sócrates; v. A. K. Rogers, *The Socr. problem,* p. 6.

60 Diόg., II, 151 s.; *Stoicorum ueterum fr.,* de J. v. Arnim, II, 320, n. 1102; Andres, *RE.,* suppl. III, col. 298.

61 V. 444 s.

62 Apul., *De deo Socr.,* 16, 156 s.

63 Pl., *Fedro,* 242 c.

64 *Der junge Pl.,* p. 72.

65 Esq., *Eum,* 560: γελᾷ δὲ δαίμων ἐπ' ἀνδρὶ θερμῷ.

66 *Mem.,* IV, 8, 6; *Apol.,* 5.

67 Antípatro de Tarso (s. II), cit. en Cic., *De diu.,* I, 122 s.

[68] Apul., *De deo Socr.*, 7, 135-7.
[69] Plut., *De gen. Socr.*, 11, 581 a b.
[70] *Ibid.*, 10, 580 d s.
[71] Apul., *De deo Socr.*, 8, 139 ss.
[72] Aristót., *De hist. anim.* E 19, 522 b 10, si bien otros textos del Estagirita niegan que haya animales ígneos; v. Bonitz, *Index*, p. 310.
[73] Apul. *De deo Socr.*, 11, 144, cf. 4, 128.
[74] O. Jakobson, *Daimon och Agathos daimon*, Lund, 1925.
[75] *De deo Socr.*, 15, 150.
[76] Dióg., VI, 6.
[77] *De ciu. Dei*, VIII, 14.

## Capítulo X

[1] Pl., *Lisis*, 211 e.
[2] Pl., *Apol.*, 33 a. Maier, *Sokrates*, p. 193. Taylor, *Socr.*, p. 120.
[3] *Fedón*, 107 a b.
[4] *Ibid.*, 88 e s.
[5] Jenof., *Mem.*, III, 8, 1.
[6] Pl., *Laq.*, 180 e; *Cárm.*, 156 a.
[7] *Cárm.*, 154 b; *Amatores*, 133 a.
[8] *Cárm.*, 135 d. Detalles sobre los gimnasios de Atenas, en Busse, *Sokr.*, p. 109 n.
[9] Libanio, *Apol.*, 117.
[10] *Der Begriff der Ironie*, p. 189.
[11] *Teet.*, 169 b.
[12] Cf. J. Geffcken, *Griech. Lit.*, II, p. 13.
[13] Pl., *Teet.*, 151 a.
[14] *Téag.*, 130 b; este testimonio, por lo demás, es dudoso.
[15] *Laq.*, 181 a.
[16] El φροντιστήριον o escuela de Sócrates no está atestiguado en ninguno de los socráticos, y la tradición lo niega expresamente en Libanio, *Apol.*, 118.
[17] *Ob. cit.*, p. 149.
[18] Gelio, VI, 10; cf. Tucíd., I, 139: sobre esta combinación, Natorp, *RE.*, VI, col. 1000.
[19] *Teet.*, 142 c, 143 a; *Fedón*, 59 c.
[20] Dióg., II, 64 y 108.
[21] Dióg., II, 121. El número de cuatro hijos que da Dióg. es un error; v. Stenzel, *RE.*, XI, col. 1933.
[22] Idomeneo de Lámpsaco, fr. 2; *FHG.*, II, p. 490; Dióg., II, 60; III, 36. Busse, p. 243, n. 1, niega que Critón fuera el que propuso a Sócrates la huida, porque precisamente él era el fiador de Sócrates (cf. *Fedón*, 115 d); en lo que los testimonios que se oponen a que fuera Critón se equivocan es en que Pl. tuviera odio a Esquines.
[23] Dióg., VI, 2. Podemos remitirnos al magnífico retrato de Antístenes en Gigon, *Sokrates*, pp. 289 ss.
[24] Dióg., VI, 2.
[25] *Ibid.*
[26] E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Pla-*

*ton*, Bruselas, 1922, p. 380. Así se explicaría, según este autor, la mención del *Sofista*, 251 b, sobre los viejos ὀψιμαθεῖς. Cito esto como ejemplo de las tendencias hipercríticas de este libro, que merecía estar escrito hace cien años. Pero Polícrates ataca ya en 392 a Antístenes; v. Maier, 150, n. 1.

[27] En este sentido, Maier, *passim*.

[28] *Ibid.*, p. 158.

[29] Dióg., II, 36.

[30] Id., VI, 1.

[31] *Teet.*, *Eutid.*, *Crat.*, *Ión*, *Eutifrón*, *Hip. ma.* y *me.*; v. Natorp, *RE.*, I, col. 2540.

[32] Maier, pp. 503, 505; Schwartz, *Charakterköpfe*, edición Stroux, 1943, pp 123 ss.

[33] *Teet.*, 164 e. Sobre Calias en la literatura socrática, véase Dittmar, *Aischines von Sphettos*, pp. 186 ss.

[34] Jenof., *Banq.*, 1, 4.

[35] Swoboda, *RE.*, X, col. 1620.

[36] Luciano, *Hermótimo*, 15.

[37] Cratino, fr. 202 Kock; Aristóf., *Aves*, 1296, 1564; *Nub.*, 104 y 503; *Avispas*, 1412; Éupolis, fr. 239 Kock; Aristóf., fr. 573 Kock; cf. H. Gomperz, *NJbb*, 35-1924, p. 164 n. 2.

[38] Cf. Filóstrato, *Vidas de los sof.*, I, proemio.

[39] 153 b.

[40] Jenof., *Mem.*, II, 3.

[41] Parece que Platón lo refiere (*Apol.*, 20 c) para congraciarse con el partido popular.

[42] Pl., *Banq.*, 173 d.

[43] G. Méautis, *Aspects ignorés de la rél. grecque*, pp. 138 ss.

[44] V. *supra*, 182 ss.

[45] Un ejemplo de cómo antes de la moderna valoración de los λόγοι socráticos se entendía este pasaje, lo tenemos en Zeller, III (trad. fr.), p. 100 n. 3, cuando cree que aquí obra Sócrates por puro interés científico, que le hace prescindir de la moral.

[46] *Ob. cit.*, p. 52.

[47] 235 e s. Hay aquí una ironía platónica si comparamos este pasaje con el texto de Jenof. a que alude la n. s., en el que retórica = alcahuetería.

[48] II, 6, 36.

[49] Dittmar, *ob. cit.*, p. 38 n. 129, con los textos allí alegados; v. especialmente Cic., *De inu.*, I, 51.

[50] Por ej., Plut., *Pericles*, 24, donde, por lo demás, no se ocultan las dudas. Con notoria falta de crítica acepta Taylor *Socrates*, p. 90, todas las historias que sitúan a nuestro héroe junto a los grandes personajes.

[51] Dittmar, *ob. cit.*, pp. 65 ss. El ateísmo y extravagancia de Alcibíades se señalan muy claro en Esq., fr. 1 Krauss.

[52] Pl., *Banq.*, 217 b, por ej.

[53] *Gorg.*, 481 d.

[54] *Banq.*, 219 c d; cf. especialmente Diès, *Autour de Platon*, I, p. 171.

[55] Bión Boristenita, en Dióg., IV, 49.

[56] *Mem.*, I, 2, 12; lo mismo Isócrates, XI, 5.

[57] Pánfila, en Dióg., II, 24; *FHG.*, III, p. 521.

[58] Diόg., II, 31; cf., O. Gigon, *Eranos,* 44-1946, pp. 141 s.

[59] Esq., en Diόg., II, 65; Plut., *De curios.*, 2, 516 c. Nos falta, como dice Gigon, *Sokrates,* p. 15, una buena colección de sus fragmentos. Admirable es el resumen en que presenta este autor a Aristipo, v. *Sokrates,* pp. 299 ss.

[60] Diόg., II, 78.

[61] *Ibid.*, 71.

[62] *Fedón,* 59 c; Diόg., III, 36, ya acepta una interpretación maliciosa.

[63] Fanias, en Diόg., II, 65.

[64] Diόg., II, 74.

[65] Pl., *Banq.*, 173 b.

[66] Dittmar, *ob. cit.*, p. 228 s.

[67] Natorp, *RE.*, VIII, col. 865.

[68] Diόg., II, 122.

[69] Diόg., II, 123.

[70] Hobein, en *RE.*, III, A, col. 170 ss.

[71] V. *supra,* p. 169.

[72] *Fedón,* 102 b.

[73] K. von Fritz., *RE.*, V, A, col. 791.

[74] Así en la tradición de Idomeneo, a que hemos aludido *supra,* p. 48.

[75] Estobeo, *Flor.*, III, 34, 10.

[76] Por ej., Luciano, *Parás.*, 32.

[77] K. von Fritz, *RhM.*, 84-1935, p. 36.

[78] Por ej., Jenof., *Banq.*, 4, 32.

[79] Jenof., *Mem.*, III, 6.

[80] Diόg., III, 8. Para la influencia de Sócrates sobre Platón en la ética, v. Pohlenz, *Der hell. Mensch,* p. 328.

[81] Diόg., III, 6.

[82] Pl., *Fedón,* 76 b.

[83] *Ibid.*

[84] Kierkegaard, *ob. cit.*, p. 194.

[85] Aristóxeno, fr. 28; *FHG.*, II, p. 280.

[86] En el *Téages,* 128 c, que en esto mismo muestra su carácter apócrifo.

[87] *Laq.*, 188 a.

[88] Kierkegaard, *ob. cit.*, p. 193.

[89] De esto parece que le acusa Polícrates; v. Libanio, *Apol.*, 114 s.

[90] Horneffer, *ob. cit.*, p. 78 s., quien se refiere especialmente a Pl., *Apol.*, 17 c; v. *supra,* p. 41.

[91] *Fedón,* 86 d.

[92] Pl., *Hip. me.*, 372 d.

## Capítulo XI

[1] Jenof., *Mem.*, III, 9, 4; cf. Pl., *Prot.*, 352 b. De estos pasajes halla huella B. Snell (*Philologus,* 97, 1948, pp. 125 ss.) en Eur., *Hipól.*, 380 ss., el cual texto sería así el más antiguo testimonio socrático.

[2] Maier, p. 320, subraya la afición de Sócrates a las paradojas. Varias veces hemos aludido a algunas de éstas.

[3] Pl., *Prot.*, 358 c d.

[4] Epicarmo, fr. 78 Kaibel; Pl. lo alude, *Leyes,* V, 731, y

*Tim.*, 86 d; lo cita el seudoplatónico *De iusto,* 374 a.

[5] *Ét. Eud.*, B 6, 1222 b s.; *Ét. Nic.*, Γ 7, 1113 b s.; *Magna Mor.*, A, 9, 1187 a; cf. Fouillé, I, p. 254. En *Ét. Nic.*, 1195 b, 21 ss., cf. *Magna Mor.*, 1200 b, 25 ss., descubre Gigon, *Sokr.*, p. 37, una fuente próxima a Platón, aunque desconocida para nosotros.

[6] Pl., *Menón,* 78 a, parece que rebaja este automatismo, en cuanto deja la puerta abierta al hedonismo: el mal hace desgraciados; por consiguiente, nadie querrá el mal. Para el tema de igualar querer con saber v. Pohlenz, *Der hell. Mensch,* p. 210, W. F. Otto, *Gli dèi della Grecia,* pp. 225 ss.

[7] Labriola, *Socrate,* p. 159.

[8] Pl., *Menón,* 87 d ss.

[9] Pl., *Sof.*, 228 b; *Prot.*, 345 d e; *De iusto,* 373 e ss.

[10] *Prot.*, 345 b.

[11] Pl., *Hip. me.*, 372 d e, 376 a.

[12] Fouillée, I, pp. 175 s., 300.

[13] Idem, I, p. 219.

[14] Pseudo Pl., *Téag.*, 130 b, ss.; Antístenes, en Dióg., IV, 11; cf. Jaeger, II, p. 29; R. Höistad, *Cynic hero and Cynic king,* p. 125 (identificándola con ἀρετή); v. *infra,* p. 413.

[15] Pl., *Banq.*, 205 a.

[16] *Fileb.*, 20 e.

[17] Pl., *Eutid.*, 278 e ss.; 280 a b; *Rep.*, I, 353 e s. Así se señala en la filosofía la εὐπραξία frente a la εὐτυχία; v. Zuccante, *ob. cit.*, p. 257 ss., y lo que decimos, pp. 224 y 320 s.

[18] *Mem.*, I, 3, 5 s.

[19] Pl., *Eutid.*, 288 d; cf. Jenof., cit. a la n. 23.

[20] *Eutid.*, 289 a b.

[21] Cf. Hans Meyer, *Pl. und die aristotelische Ethik,* Munich, 1919, pp. 122 s.

[22] Maier, p. 389.

[23] *Mem.*, II, 8, 5, y cf. todo el *Alcib.* I, esp. 110 b ss.

[24] *Ét. Nic.*, Z 13, 1144 b.

[25] *Ibid.*, H, 1, 1145 b; 5, 1147 b; cf. Pl., *Prot.*, 360 d.

[26] *Ét. Eud.*, Γ 1, 1229 a.

[27] *Ibid.*, 1230 a; cf. *Ét. Nic.*, Γ 11, 1116 b; Pl., *Laq.*, 194 d.

[28] Cf. Aristót., *Magna Mor.*, A, 34, 1198 a; Jenof., *Mem.*, I, 2, 52 s.; cf. Fouillé, I, p. 149 n.

[29] Arist., *Ét. Eud.*, Θ 1, 1246 b.

[30] Id., *Ét. Nic.*, H 13, 1153 b 15, 1162 b 6.

[31] *Ét. Eud.*, A 5, 1216 b; cf. *Magna Mor.*, A 1, 1182 a y 1183 b.

[32] Kühnemann, *art. cit.*, pp. 229 s.

[33] Dióg., VI, 10.

[34] Por ej., Gorgias, fr. 8 Diels; Kierkegaard, p. 215.

[35] *Rep.*, I, 353 e, cit. *supra* n. 17; Fouillée, II, 4.

[36] Probablemente, la formulación de este principio es cosa de los discípulos: Platón, Esquines, Antístenes, cada uno por su parte y como sacando una consecuencia de principios socráticos; v. por ej., Maier, p. 413 n.; Dittmar, *Aischines von Sphettos,* pp. 51 s. V. lo indicado *supra,* p. 216.

[37] Pseudo-Pl., *Erixias,* 398 c; Pl., *Prot.*, 320 b c.

[38] Pl., *Menón,* 93 b ss.; cf. *Prot.,* 319 b c.

[39] 379 d.

[40] Cf. Maier, p. 251, n. 1.

[41] Pl., *Gorg.,* 481 c.

[42] *Sokr.,* p. 410 n.

[43] En *Rep.,* I; *Teet.,* 175 c ss.; *Alcib. I.*

[44] Jenof., *Mem.,* IV, 2, 14 ss.; 4, 10 ss.; 6, 5 ss.

[45] *De iusto,* 372 a.

[46] Si es bueno el testimonio de Jenof., *Mem.,* IV, 4, 19 ss., que Maier, p. 390 n. 2 y 410 n. 1, critica en su afán de hacer de Sócrates un individualista.

[47] Rudberg, *Sokr. bei Xenophon,* pp. 44 ss.

[48] Pl., *Fedro,* 230 d.

[49] Boutroux, *Études,* pp. 69 ss.

[50] Zubiri, p. 131; una prueba de la proximidad de Sócrates a los sofistas en este terreno es la aceptación del mito de Pródico; v. *supra,* p. 243.

[51] Fouillée, I, p. 42.

[52] *Leyes,* V, 732 e.

[53] Kierkegaard, p. 235; v. Spaventa, p. 9, quien, basándose en ideas hegelianas, señala que es Sócrates el que con la subjetividad crea la moralidad.

[54] Jaeger, *Paideia,* II, p. 62.

[55] Diόg., VII, 86 περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου es el título de uno de los más importantes tratados de Zenón, el fundador de la Estoa.

[56] El P. Elorduy (*Razón y fe,* 136, 1947, p. 435) encuentra un tanto exagerada mi crítica; tal vez tiene razón, pero estoy dando relieve a mi héroe.

[57] Jenof., *Banq.,* 8, 20; parece que se trata aquí de un eco de la legislación y costumbres áticas, que consideraban más grave, por ejemplo, la seducción que la violencia en el adulterio, etc.

[58] Diόg., VII, 31.

[59] *Fedón,* 67 a b. Platón exagera en la tendencia mística; pero véase lo que hay de socrático en Antístenes (apud Diόg., VI, 11).

[60] Diόg., VI, 11.

[61] *Met.,* A, 6, 987 b.

[62] Véase p. 234.

[63] Así se repite en Diόg., proem., 14 y 18; Cic., *Tusc.,* III, 8, etc.

[64] Diόg., VIII, 6.

[65] Me opongo en este punto a H. Maier, cuyo hermoso libro insiste por demás en el individualismo, la autonomía, la «ruptura con la moral teónoma», el «Evangelium des Diesseitigkeit» y demás tópicos gratos al momento en que él escribía. En otro sentido que mi trabajo, critica a Maier Stenzel, en *RE.,* XIII, col. 1000 s.

[66] Jenof., *Mem.,* IV, 3, 3 ss.

[67] Pl., *Fedón,* 63 c. Inadmisible es que Sócrates haya tenido contactos con el orfismo, como pretende Taylor, *Socrates,* p. 53.

[68] *Fedón,* 64 d e; Diόg., II, 27, cf. *supra,* pp. 100 y 212.

[69] Diόg., II, 25.

[70] *Ét. Eud.,* H, 1, 1235 a; cf. *Ét. Nic.,* H, 13, 1155 b.

[71] Jenof., *Mem.,* IV, 18, 11. Cleantes en su περὶ ἡδονῆς, atribuye a Sócrates el dicho:

«el mismo es el justo y el feliz»; v. *Stoic. Vet. frag.*, I, p. 127, fr. 558.

[72] Pl., *Gorg.*, 472 e.

[73] Por ej., Diόg., VI, 104.

[74] Diόg., III, 78 s.; esta doctrina, que no está en las obras de Platón, debió de surgir en la Academia frente a las teorías de Antístenes, etc.

[75] Fr. 264 Diels: αἰδεῖσθαι ἑαυτόν.

[76] Así, Maier, pp. 234 s.

[77] Pl., *Gorg.*, 470 e ss., 469 b c.

[78] Jenof., *Mem.*, II, 6, 39.

[79] Jenof., *Mem.*, I, 5, 4; IV, 5, 1 ss. La ἐγκράτεια es una idea socrática; v. Jaeger, *Paideia*, II, p. 62.

[80] Jaeger, *ob. cit.*, pp. 45 s.; cf. Pl., *Clit.*, 407 e; *Teet.* 145 a b; *Fedro*, 279 b.

[81] Aristót., *Ét. Eud.*, Θ 1, 1246 b.

[82] Pl., *Tim.*, 88 b.

[83] Jaeger, *Aristoteles*, p. 82.

[84] Jenof., *Mem.*, IV, 3, 1.

[85] Diόg., VII, 7.

[86] Jaeger, *Paideia*, II, p. 51.

[87] Maier, p. 313.

[88] Pl., *Leyes*, I, 635 b d.

[89] Pl., *Gorg.*, 469 c; *Critón*, 49 c; Aristót., *Ret.*, A 7, 1364 b 22. V. *infra*, p. 338.

[90] *Met.*, M, 4, 1978 b, 27.

[91] Jaeger, *Aristot.*, p. 98 n. 2, y Maier, pp. 77 ss.

[92] Pl., *Fedón*, 89 e s. Véase Gigon, *Sokr.*, p. 38.

[93] Jaeger, *Paideia*, II, p. 4.

[94] Pl., *Banq.*, 218 a.

[95] P. 382 ss.

[96] *De ciuit. Dei.*, VIII, 3 y 4.

[97] Pl., *Apol.*, 31 d.

[98] Sóf., *Ed. en Colono*, 964.

[99] P. 412 n. 1. Se refiere a *Ep.*, VII, 325 c ss.

[100] I, 650 b.

[101] Por ej., en Jenof., *Mem.*, II, 1.

[102] Pl., *Gorg.*, 464 b.

[103] Compárese Pl., *Leyes*, V, 742 d, y todo el *Alcib. I.*

[104] Pl. *Gorg.*, 519 c, 521 d e.

[105] Jenof., *Mem.*, II, 1, 20.

[106] E. Wolff, *Platos Apologie*, en *Neue Philol. Untersuchungen*, VI, p. 80.

[107] Esta idea domina, como es sabido, en la *Rep.*, especialmente V, 473, c d.

[108] Jenof., *Mem.*, III, 9, 10-11.

[109] *Ibid.*, III, 7. El mismo sentido socrático de la política se señala en la *epístola IX* de las atribuidas a Platón, y en la misma *Rep.* el filósofo plantea (VII, 520 d ss.) el problema de que si se quita la ambición, ¿cómo habrá gente que quiera gobernar?

[110] Jenot., *Mem.*, I, 6, 15.

[111] V., por ej., la *ep.* VII, 327 e s.

[112] Arist., *Const. de Atenas*, 11, 1.

[113] Pl., *Político*, 294 a; v. mi librito *En el primer giro*, pp. 153 ss.

[114] Jenof., *Mem.*, IV, 6, 12.

[115] *Ibid.*, I, 4, 16.

[116] Cf., por ej., *Crit.*, 52 e, y v. pp. 78 y 217.

[117] Jenof., *Mem.*, III, 9, 14; v. más arriba p. 224.

[118] *Eutid.*, 292 b.

[119] Pl., *Teet.*, 170 a b.

[120] Dicearco, fr. 75; *FHG.*,

II, p. 268 (29 Wehrli)=Plut., *An seni sit resp. ger.*, 796 d.

[121] *Leyes*, VI, 762 e.

[122] Aristót., *Const. de At.*, 23, 1.

[123] *Der Begriff der Ironie*, p. 188.

[124] Plat., *Apol.*, 32 a b; Jenof., *Helén.*, I, 7, 12-14; en las *Mem.*, I, 1, 18, y IV, 4, 2, se exagera la actitud de Sócrates al decir que llegó a impedir la votación legal; v. J. Hatzfeld, *REA.*, 42, 1940, pp. 165 ss. Excesivamente críticos son Taylor, *Socrates*, p. 104 n.; Gigon, *Sokr.*, pp. 71 s. La alusión de *Gorg.*, 473 e ss., que es en el fondo un anacronismo, se da ya por los antiguos como una interpretación fantástica; v. Ateneo, V, 217 f. Cf. Gercke, *NJbb.*, 1-1898, p. 591.

[125] Pl. *Apol.*, 31 d.

[126] Dióg., II, 34.

[127] Pl., *Apol.*, 32 c; *ep.*, VII, 324 d s.; Jenof., *Helén.*, II, 3, 39.

[128] Pl., *Apol.*, 32 d.

[129] Jenof., *Mem.*, I, 2, 29, que desarrolla el tema en diálogo con Cármides: Diόg., II, 19.

[130] Jenof., *Mem.*, III, 6, 2.

[131] Diόg., VI, 63.

[132] Diόg., VI, 8. Es un tema caro a los sofistas (v. Maier, p. 250 n. 1) y muy probablemente, con salvedades en la forma, socrático (Wilamowitz, *Platon*, I, p. 103 n. 1, quien se funda en la coincidencia de Polícrates en Jenof., *Mem.*, I, 2, 1, y de Aristót., *Ret.*, B, 20, 1393 b, 4).

[133] Diόg., II, 24.

[134] *Polít.*, 294 a.

[135] *Ibid.*

[136] Léase, por ej., 303 a: «El dominio de los muchos es débil para todo y no puede hacer mucho, ni bueno ni malo, en comparación con los otros tipos de gobierno, por estar el poder tan dividido en trozos»; y compárese con los tópicos democráticos que Jenof. atribuye una y otra vez a Sócrates.

[137] VI, 765 e.

[138] VII, 817 b c.

## Capítulo XII

[1] Algo así ha visto Maier, p. 295 n. 1, como razón para que Sócrates no escribiera: como ético, no escribe; si hubiera sido lógico, metafísico, etc., hubiera tenido que escribir. Por el estilo, Schwarz, *Figuras del mundo antiguo*, 2.ª ed., esp., p. 60. Joël, *Archiv. für Geschichte der Philos*, 9-1896, p. 50, explica como insuficientemente dogmática la posición de Sócrates para que le llevara a escribir.

[2] Maier, pp. 389 ss.; C. Ritter, *Platon*, I, p. 76.

[3] «Para Sócrates —dice Kierkegaard, *Der Begriff der Ironie*, cit., p. 191— era el Estado y la familia una suma de individuos.»

[4] Pl., *Critón*, 44 d.

[5] Jenof., *Mem.*, IV, 3, 15; 6, 2-4.
[6] Jenof., *Mem.*, I, 3, 1.
[7] Zenón, en Dióg., VII, 119.
[8] Jenof., *Mem.*, IV, 4, 12.
[9] *Ibid.*, 15-16.
[10] *Alcib*, I, 111 a; cf. lo dicho más arriba sobre las leyes no escritas y la polémica acerca de ellas.
[11] 172 a b, 177 d.
[12] *Ibid.*, 173 e.
[13] V. el importante fr. 44 Diels-Kranz.
[14] Yámblico, *Vida de Pitág.*, 176, 203, 210; Estobeo, *Flor.*, IV, 37, 4.
[15] *Leyes*, VII, 793 a.
[16] IV, 425 b.
[17] *Leyes*, V, 729 d.
[18] Jenof., *Mem.*, IV. 4, 24 ss.
[19] τί οὖν ἄλλο νόμος εἴη ἂν ἀλλ' ἢ τὰ νομιζόμενα; 313 b.
[20] Cf. *Teet.*, 172 a.
[21] *Minos*, 314 d, 315 a.
[22] *Ibid.*, 315 b.
[23] Cf. Stenzel, *RE.*, III, A, col. 854.
[24] *Minos*, 319 a. Lo apócrifo del diálogo resalta en esta conclusión.
[25] *Critón*, 48 c.
[26] *Ibid.*, 49 b c; cf. p. 313.
[27] Pl., *Critón*, 50 ss.
[28] *Ibid.*, 50 d e. Justamente a propósito de Sócrates, Jaeger ha escrito (discurso cit. en *RE.*, XIII, col. 1001): «El Estado determina el valor del hombre y señala un fin a su vida.»
[29] Pl., *Critón.*, 51 a.
[30] *Ibid.*, 51 c ss. V. para esta idea de las leyes el artículo de Stier «Nomos basileus», en *Philol.*, 83-1928, pág. 251 ss.
[31] Pl., *Critón*, 51 d.
[32] *Ibid.*, 52 b.
[33] *Ibid.*, c.
[34] *Ibid.*, 53 c
[35] Jenof., *Mem.*, I, 2, 9. La acusación de Polícrates debía insistir en lo mismo; v. Libanio, *Apol.*, 38. Sobre el sorteo, v. lo dicho a la n. 132 del capítulo anterior.
[36] Pl., *Crit.*, 53 b; cf. *Fedón*, 98 e.
[37] Jenof., *Mem.*, IV, 4, 4.
[38] Pl., *Crit.*, 54 b c.
[39] *Ibid.*, c s.
[40] V. *supra*, n. 10.
[41] K. Latte, en *RE.*, V, A, col. 1629.
[42] Carta apócrifa de Pitágoras a Anaxímenes, Dióg., VIII, 50.
[43] Jenof., *Apol.*, 20.
[44] Pág., 322 s.
[45] Jenof., *Mem.*, II, 2, 13.

## Capítulo XIII

[1] Esta paradoja la señala Hegel; v. K. Singer, *Platon, der Gründer*, p. 19.
[2] G. Sorel, *Le procès de Socrate*, p. 13.
[3] E. Wolff, *Platos Apologie*, en *Neue Philol. Unterssuch*, VI, p. 31.
[4] E. Cavaignac, *Musée Belge*, 27-1923, p. 166.

[5] V. Cousin, cit. por Sorel, p. 230.

[6] No antes, como anota Taylor, *Socrates,* p. 109, porque hasta el año anterior (401/00) no se había restablecido la normalidad en los tribunales.

[7] Jenof., *Mem.,* I, 1, 1; Dióg., II, 40; Pl., *Apol.,* 19 b. Cf. Temistio, *Orat.,* 23; Quintiliano, II, 17, 4; 1, 11; Eliano, *Varia hist.,* XI, 10. Se había discutido la autenticidad de este texto. Schanz la negó; pero convencen a favor del texto A. Menzel, *Sitzungeber.,* de la Acad. de Viena, 145, 2, 1903, pp. 9 s. (trabajo recogido en *Hellenika,* Kl. Schriften, Baden bei Wien, 1938), H. Gomperz, *NJbb.,* 53-1924, p. 130 n.; H. Maier, *Sokrates,* p. 467 n. 3. Por su parte, O. Gigon, *Sokr.,* p. 25, piensa si la fórmula de acusación no estaría ya fijada de antes.

[8] Mucho se ha discutido la interpretación del νομίζειν de este texto: «honrar», no «creer» propone como traducción Menzel, *ob. cit.,* p. 14; en cambio, B. Snell, *Das neue Bild der Antike,* I, pp. 111 ss., traduce resueltamente «creer», si bien con el matiz de «apreciar, estimar»; Sócrates. según él, es condenado no como herético o heterodoxo, sino como «negador» de los dioses. Stenzel, *RE.,* III, A, col. 851 (frente a Immisch, *NJbb.,* 5-1900, p. 395), se inclina a interpretar la *asebeia,* más que como separación o alejamiento del culto, como mántica individual. Pohlenz, *Der hell. Mensch.,* p. 39, coincide con esto y da a νομίζειν este valor ante todo social.

[9] En esta palabra hay una diferencia entre los dos textos que nos dan Jenof. y Diógenes-Favorino: εἰσφέρων y εἰσηγούμενος, respectivamente, Menzel, p. 15 n., explica esta variante con discrepancia originaria entre el escrito de denuncia y el texto que fue archivado.

[10] Menzel, p. 16, propone que estos «nuevos demonios» han de entenderse como nueva mántica, alegando Jenof., *Apol.,* 12, y *Mem.,* I, 1, 3-5; v. *supra,* pp. 272 s.; sin embargo, parece preferible creer esta asimilación del *daimon* a la mántica tradicional como una interpretación apologética del discípulo.

[11] Jenof., *Mem.,* I, 2, 49 ss.

[12] *Ibid.,* 52.

[13] *Ibid.,* 56 ss.

[14] *Ibid.,* 58; cf. Sorel, *Procès,* p. 245.

[15] Respectivamente, *Mem.,* I, 2, 37, y Esquines, I, 173 (cf. Menzel, pp. 1 s.).

[16] Pl., *Banq.,* 173 c d.

[17] Aristót., *Const. de At.,* 39, 6; cf. Menzel, pp. 36 ss., para toda esta interpretación de la acusación.

[18] Son de Kierkegaard, p. 200, estos dos términos.

[19] Suidas s. u. Pródikos, Welcker, *RhM.,* I, 1833, p. 616; Menzel, p. 24.

[20] Pl., *ep.,* VII, 325 s.

[21] Menzel., pp. 25 s.

[22] Seguimos a Menzel, pp. 25 ss., contra Pöhlmann, *Sokrates und sein Volk,* 1899, p. 122.

[23] Wilamowitz, *Platon,* p. 118.

[24] Schmid, *Gesch. der. gr. Literatur,* I, 3, pp. 131 y 134.
[25] P. 22 ss.; v. la monografía de E. Dérenne, *Les procès d'impiété intentés aux philasophes à Athènes au Vème et au IVème siècles* Lieja 1930.
[26] Menzel, p. 48, quien se funda en Pl., *Apol.,* 29 c; de otra manera, Wilamowitz, *Platon,* I, p. 161.
[27] Aristóxeno, fr. 31 a, *FHG,* II, pp. 281-60. Taylor, *Sócrates,* p. 117, repasa los motivos de odio a Sócrates: el antiguo sacrilegio de Alcibíades, la presencia de pitagóricos entre los discípulos de Sócrates, etcétera.
[28] *Eutifr.,* 2 b ss. Supone Mazon (*REA.,* 1942, pp. 177 ss.) que hay aquí malicia platónica, pues Meleto era muy conocido en Atenas.
[29] Cit. en Dióg., II, 39; cf. Pl., *Apol.,* 23 e.
[30] Joël, cit. por Natorp, *Philos. Monatshefte,* 30- 1894, página 356.
[31] Wilamowitz, *Platón,* I, p. 155.
[32] Jenof., *Banq.,* 9, 1.
[33] II, 38.
[34] *Menón,* 90 a.
[35] Gigón, *Sokr.,* p. 74, analiza la génesis de estos motivos típicos, realmente muy difíciles de descubrir.
[36] *Ibid.,* 92 b; cf Aristóxeno, fr. 31 a, *FHG,* II, p. 281, con crítica de Dittmar, p. 91, y carta 14 de los socráticos, con referencia de Dittmar, p. 92, n. 7.
[37] Dióg., II, 38.
[38] *Menón,* final.
[39] 27, 10.
[40] Así, por ejemplo, en Menzel, pp. 41 ss.
[41] *Aristot. u. Athen,* I, páginas 128 s.
[42] Jenof., *Apol.,* 29.
[43] *Ibid.,* 20.
[44] Diόg., II, 38 y 39 = Favorino, fr. 5 y 38, *FHG,* III pp. 578 y 583; Hermipo, fr. 32. *FHG,* III, p. 43; Suidas, s. Polykrates.
[45] *Teet.,* 210 d.
[46] Liban., *Apol.,* 41, 48, 54. Esquines contra Demóstenes (*Contra Tim.,* 173) hace valer el mismo reproche de enemigo de la democracia y le compara con Sócrates.
[47] Jenof., *Mem.,* IV, 8, 4; cf. íd., *Apol.,* 2 ss.; Pl. *Apol.,* 17 b c.
[48] Así lo dice Pl., *Critón,* 46 c d. Entiende mal Cic. cuando (*Tusc.,* I, 71) afirma que Sócrates descuida su defensa fiado en sus creencias sobre la inmortalidad, la justicia, etc.
[49] *Teet.,* 172 c; cf. *Gorg.,* 480 b c; *Fedro,* 267 d; *Rep.,* III, 405 b c; *Menéx.,* 235 c.
[50] V. especialmente 44 b-45 e; la afirmación se repite en la epístola socrática 14, 4.
[51] Pl., *Fedro,* 267 c; Hermias, *in loc.* (cit. Diels-Kranz, II, p. 325).
[52] Jenof., *Mem.,* IV, 8, 5 s.; íd., *Apol.,* 4; Pl., *Apol.,* 40 a-c, 41 d.
[53] Cf. Jenof., *Apol.,* 1
[54] Cf. Jenof., *Mem.,* IV, 8, 1.
[55] Jenof., cit. a la n. 47; Pl., *Critón,* 43 b. Recordemos unos versos de Solón (19, 17 s. D.) que dicen que una vez cumpli-

dos los setenta años, ya no llega prematura la muerte. Taylor, *Socr.*, p. 123, n. 2, se pronuncia contra la historicidad de estas palabras de Sócrates.

[56] Jenof., *Apol.*, 9.

[57] Jenof., *Mem.*, IV, 8, 9. Todas estas consideraciones que tomamos de Jenofonte pueden no ser históricas en cuanto conversación con Hermógenes y antes del juicio; pero sin duda responden al tono general de las pláticas socráticas antes y después de la condena.

[58] Pl., *Gorg.*, 521 e; muy bien se puede referir esta alusión como otras del mismo diálogo (v. *supra*, n. 49) al proceso de Sócrates.

[59] Aristóteles piensa en Sócrates al asignar al valiente una actitud de servicio a la ley (*Ret.*, A 9, 1366 b 11). Este pensamiento está en el famoso epigrama de Simónides dedicado a los caídos en las Termópilas.

[60] Dióg., X, 125 s.

[61] Cf. Jenof., *Mem.*, cit. a la n. 54, *Apol.*, 24.

[62] En realidad no estamos bien seguros de que hablaran los tres; Platón responde especialmente a Meleto en su *Apología*, mientras que en Polícrates aparece Ánito como el principal acusador; v. Gigon, *Sokr.*, p. 89.

[63] Así, con muchos autores, Geffcken, *Griech. Lit.*, II, página 13. En cambio, la tercera parte no se suele aceptar como histórica; Menzel, pp. 49 s., sí que se inclina a admitir este carácter.

[64] V. *infra*, n. 108.

[65] Cf. Pl., *Apol.*, 40 b; la contradicción con la *Apol.* jenofontíaca, § 4, obedece a las distintas concepciones que del *daimon* tienen uno y otro evangelista; v. *supra*, p. 267.

[66] Dióg., II, 40 s.; Cic. *De or.*, I, 231-33.

[67] Dióg., II, 41. La motivación de esta anécdota es un pasaje de la *Apol.* de Platón, precisamente 38 b.

[68] Pl., *Prot.*, 334 c d; la μισολογία que dice el *Fedón*, 89 c.

[69] ἴτω ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον Pl., *Apol.*, 19 a.

[70] V., especialmente, Pl., *Apol.*, 18 b.

[71] Pl., *Apol.*, 20 c ss.; cf. *Polít.*, 299 b c.

[72] Pl., *Apol.*, 17 d, 20 e, 21 a, 27 b, 30 c. Maier acepta, p. 480, la historicidad de esta alusión de Sócrates al oráculo de Delfos.

[73] Pl., *Apol.*, 19 a.

[74] *Ibid.*, 21 d; cf. p. 184.

[75] *Ibid.*, 23 b.

[76] *Ibid.*, 20 c.

[77] Para medir el alcance de esta idealización, no hay sino comparar la versión que Pl. da de la acusación en *Apol.*, 19 b y 24 b c, con el texto conservado literalmente.

[78] *Ibid.*, 23 c, 24 c ss.

[79] *Ibid.*, 25 a b.

[80] *Ibid.*, 25 b.

[81] *Ibid.*, 26 b ss. Gigon, *Sokr.*, p. 73, tiene razón al interpretar como más histórico el testimonio de Jenofonte, que habla de corrupción de costumbres en el sentido de los sofis-

tas, que el de Platón, que insiste demasiado en los estudios de física jonia.

82 *Ibid.*, 27 b.

83 *Ibid.*, 27 d e.

84 *Apol.*, 12-13.

85 Pl., *Apol.*, 28 e.

86 *Ibid.*, 29 d.

87 *Ibid.*, 30 b c.

88 *Ibid.*, 30 e.

89 Cf. Jenof., *Apol.*, 19.

90 *Mem.*, IV, 4, 4; para esta actitud de Sócrates, v. *supra*, página 338 ss.

91 Sorel, *Procès*, cit, p. 242.

92 Busse, *Sokrates*, p. 234, n. 1 (cf. Taylor, *Socr.*, p. 125, n.), que se fundan en Pl., *Apol.*, 36 a. En Dióg., II, 41, habría que corregir el μιᾷ de la tradición en ξ (ἐξήκοντα), o cosa por el estilo; v. Zeller, trad. fr., III, p. 182, n. 3.

93 Pl., *Apol.*, 36 a.

94 *Ibid.*, 36 d y 38 b.

95 *Apol.*, 23.

96 Pl., *Apol.*, 38 b.

97 Menzel, por ejemplo, se inclina, p. 57, por el testimonio de Jenof.; Busse, p. 234, y Taylor, *Socr.*, p. 126 n., por el de Platón. No se decide Gigon, *Sok.*, p. 86.

98 Así, Horneffer, *Der junge Platon*, pp. 125 ss.

99 Busse, p. 234, n. 2; Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums*, V, p. 227; J. Morr, *Die Entstehung der plat. Apol.*, Reichenberg, 1927, p. 27; H. Maier, p. 483, n. 2; Sorel, *Procès*, p. 254; Gigon, *Sokr.*, p. 87.

100 35 e s., especialmente.

101 *Apol.*, 27.

102 *Apol.*, 37 a b.

103 H. Hommel, «Heliaia», *Philol. Suppl.*, XIX, 2 (1927), p. 101.

104 Jenof., *Apol.*, 27.

105 Dióg., II, 13; el tópico también en Gorgias, *Palam.*, 1.

106 Jenof., *Apol.*, 28.

107 Dióg., II, 33.

108 Wilamowitz, *Platon*, II, pp. 50 s.; Burnet, *Eutyphro, Apology and Crito*, 1924, páginas 161 s.

109 P. 49 s., I. Düring, *Eranos* (Rudbergianus), 44-1946, pp. 90 ss., parte, al parecer, de la historicidad de este último discurso.

110 *Apol.*, 39 c d. Otra profecía de Sócrates cerca de la muerte, y como tal tenida por verdadera, sobre el joven Teeteto en el propio *Teet.*, 142 c.

111 *Apol.*, 31.

112 84 e.

113 Pl., *Apol.*, 41 b; Jenof., *Apol.*, 26; *Mem.*, IV, 2, 33; Dióg., II, 44.

114 Cf. Stengel, en *RE*, IV, col. 2434. Gigon, *Sokr.*, p. 92, recoge una referencia (Estobeo, III, 1, 98) según la cual los jueces conceden a Sócrates una prórroga de tres días, pero él rechaza esta misericordia y bebe la cicuta al primer día.

115 *Crit.*, 43 a b. Maier, página 121, acepta que no sea Critón el discípulo que intenta liberar a Sócrates de la cárcel, sino Esquines (Dióg., II, 60) o Aristipo (íd., III, 36).

116 *Crit.*, 44 a b.

117 *Ibid.*, c.

118 *Ibid.*, 46 b.

119 *Ibid.*, c. d.

120 Fouillée, II, pp. 118 ss.

121 Pl., *Crit.*, 52 c.

[122] Jenof., *Apol.*, 24 s.

[123] Pl., *Eutifr.*, 3 b; ver *supra*, p. 162.

[124] *Fedón*, 59 ss.

[125] *Ibid.*, 60 e ss.; Diόg., II, 42.

[126] V. Antifón, en Diels-Kranz, *Vorsokr.*, II, pp. 261 s.

[127] Pl., *Fedón*, 62 b.

[128] *Ibid.*, 63 d e.

[129] *Ibid.*, 64 a.

[130] *Ibid.*, 67 d e.

[131] *Ibid.*, a.

[132] *Ibid.*, a b.

[133] *Ibid.*, 114 d.

[134] *Ibid.*, 91 a b.

[135] *Ibid.*, c.

[136] *Ibid.*, 107 c d. Confirma nuestra interpretación que Jenofonte funda la calma de Sócrátes y su serenidad frente a la muerte en los argumentos de que así se libra de la vejez, etc. (v. *Apol.*, 1, 5, 7, y *Mem.*, IV; 8, 6 s., cit. *supra*, p. 273); cf. Erland Ehnmark, *Eranos* (Rudbergianus), 44-1946, p. 105, quien, por lo demás, en su trabajo sostiene para Sócrates la alternativa de que o bien el alma perece con el cuerpo, o bien el alma llega a estar en la otra vida bajo la protección de los dioses en una verdadera bienaventuranza.

[137] Pl., *Fedón*, 114 b.

[138] Diόg., III, 41 s., V, 11 s., y X, 15 s.

[139] Pl., *Fedón*, 115 a ss.

[140] *Ibid.*, 116 a ss.

[141] Diόg., II, 35.

[142] Jenof., *Mem.*, IV, 8, 2.

[143] Cf. Herondas, IV, 11 ss. Creemos que el rasgo es histórico; v. Herzog en E. Horneffer, *Der junge Platon*, I, p. 168. Con lo que exponemos en el texto queda desechada la hipótesis que la *ep. Socr.*, 14, 9, hace sobre que Sócrates debiera el gallo por su enfermedad a la vuelta de Delion: veinticinco años sin cumplir la promesa son inverosímiles. El sabio F. Cumont (*CRAI.*, 1943, pp. 112 siguientes) explica el sacrificio del gallo porque Asclepio tiene poder sobre los muertos. El «religioso silencio» (εὐφημία) que Sócrates (en Platón) pide es cosa pitagórica.

[144] Cf. Busse, *Sokrates*, página 231 s.

[145] Diόg., II, 43; *ep. Socr.*, 17; Diodoro, XIV, 37, 7.

[146] Diόg., VI, 9 s.; *ep. Socr.*, 15, 1; 17, 5, etc.

[147] Sorel, *Procès*, pp. 272 ss.

[148] *Apol.*, 31 cit. *supra*, n. 111.

[149] V. *supra*, pp. 41 y 283 s.; cf. Diόg., VI, 5.

[150] Diόg., II, 43.

[151] *Ep. Socr.*, 17, 3-4; Suidas s. Sokr. con variantes; cf. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, pp. 62 ss.

[152] Pl., *Apol.*, fin.

## Capítulo XIV

[1] Pl., *Cratilo*, 390 c; la negación del arte dialéctica que hallamos en el *Eutid.*, 295 e, ha de atribuirse a razones momentáneas de polémica.

[2] Pl., *Teet.*, 169 b.

[3] Maier, *Sokrates*, p. 204; v., sin embargo, n. 8.

[4] Aristóteles fr. 65 Rose = Diόg., IX, 25.

[5] Aristót., *Met.*, A, 6, 987 b.

[6] Filóstrato, *Vidas de los sof.*, I, 10, 4; Prantl, *Gesch. der Logik*, p. 4. Caricatura de esto en Aristóf., *Nub.*, 740 s.: σχάσας τὴν φροντίδα κατὰ μικρὸν περιφρόνει τά πράγματα.

[7] *Rep.*, VII, 534 b c.

[8] Pongo comillas porque este verbo activo no existe, sino que aparece aquí para sacar una etimología de διαλεκτική, como función lógica del intelecto que distingue y separa: v. W. Jaeger, *DLZ*, 1915, p. 386.

[9] Jenof., *Mem.*, IV, 5, 11; Pl., *Fedro*, 265 e; *Sofista*, 253 d; *Polít.*, 285 a. Cf. Philippson, *RhM.*, 81-1932, pp. 30 ss.

[10] *Met.*, M. 4, 1078 b; cf. *De partibus anim.*, A, 1, 642 a. V. *supra*, pp. 43 y 313.

[11] P. 606 ss., en contra Jaeger, *DLZ*, 1915, pp. 383 ss. Sobre el problema, v. también Stenzel, *RE*, III, A. col. 856 ss. y XIII, col. 1001 ss. La crítica de Maier deshace para siempre la ingenuidad anterior, por ejemplo, de Fouillée, I, pp. 80 ss., Brochard, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, ed. Buenos Aires, 1945, p. 15; Windelband, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, p. 97. Siguen a Maier, Wilamowitz, *Platon*, I, p. 106; Zubiri, obra cit., p. 254. Las reservas de Jaeger y otros no parecen, a nuestro juicio, justificadas.

[12] En la n. 9.

[13] Cf. *Fedón*, 107 b.

[14] *RE*, XIII, col. 1002.

[15] *Rep.*, V, 454 a; v. *supra*, pp. 150 ss.

[16] V. p. 193 s.

[17] *Rep.*, VII, 539 b.

[18] Diόg., II, 107; cf. Fouillée, I, p. 50.

[19] Maier, pp. 204 s.

[20] 293 b.

[21] Labriola, *Socrate*, p. 272.

[22] Pl., *Apol.*, 37 e, 38 a.

[23] Aristót., *Magna Mor.*, A, 1, 1183 b.

[24] Fr. 124 Diels-Kranz; cf. Pöhlmann, *Stud.* cit. *Sitzungber.* Munich, 1906, p. 59 .

[25] Fouillée, II, p. 91.

[26] Id., I, pp. 30 y 33, quien se refiere al *Fedón*.

[27] V. págs. 335 s.

[28] Fouillée, II, pág. 179.

[29] Idem, II, p. 439.

[30] Epicarmo, fr. 250 Kaibel.

[31] Plut., *De genio Socr.*, 9, 580 c.

[32] Pl., *Banq.*, 204 a.

[33] *Ibid.*, b.

[34] Pl., *Rep.*, V, 475 c s.

[35] *Ibid.*, VI, 484 b.

[36] *Ibid.*, V, final, y *Menón*, 97 c ss.

[37] V. pp. 224 y 320.

[38] Pl., *Eutid.*, 279 d.

[39] Cf. Jenof., *Banq.*, 1, 5; Pl., *Laq.*, 186 c.

[40] *Ob. cit.*, p. 262.
[41] Pl., *Sof.*, 253 c.
[42] *Ibid.*, e. Sobre el problema de hasta dónde alcanzó Sócrates en esta dirección, impresionan los textos en Zeller, II, p. 104 n. 1; sobre los cuales, sin embargo, pesa la crítica de Maier.
[43] Valga esto como ejemplo caricaturesco: Jenof., *Mem.*, III, 14, 5.
[44] Rogers, *The Socratic problem*, p. 156.
[45] Pl., *Eutid.*, 288 d, 289 a b.
[46] Jenof., *Mem.*, IV, 7, 2 ss.; Diόg., II, 32. Sin embargo, el testimonio de Jenofonte se contrapone demasiado claramente a una escena de las *Nubes* para desconocer su intención apologética. Otra oposición del propio Jenofonte a las *Nubes*, en el *Banq.*, 6, 6 ss.
[47] *Der Begriff der Ironie*, página 180.
[48] Kierkegaard, *ob. cit.*, p. 3.
[49] Cf. Zeller, II, p. 118, n. 3, con los textos allí recogidos.
[50] Pl., *Rep.*, I, 337 a.
[51] *Ob. cit.*, p. 17.
[52] Cf. Hegel, *Philos der Weltgesch.*, pp. 268 s.
[53] Eliano, *Var. hist.*, XIV, 15.
[54] Cic., *De or.*, III, 67.
[55] Cf. Brochard, *Les sceptiques grecs.*, París, 1932, p. 24.
[56] Estobeo, *Eclog.*, II, 6, 6.
[57] P. 80.
[58] 40 c; cf. nuestra nota 136 al cap. anterior.
[59] V. *supra*, pp. 71 s.; cf. *Gorg.*, 464 b; *Fedón*, 64 c ss.; Taylor, *Socrates*, pp. 140 s.
[60] P. 302.
[61] Natorp. *Philos, Monatsh.*, 30-1894, p. 365.
[62] *Leyes*, X, 891 ss.; *Apol.*, 29 e; *Critón*, 47 e, 46 b; *Teet*, 184 b.
[63] [Pl.], *Téag.*, 128 a b; v. *supra*, p. 230.
[64] Brandis. cit. en Zeller, III, p. 118, n. 1.
[65] Stenzel, *RE*, III, A, col. 880 s.
[66] Natorp, *Philol.*, 51-1892, p. 499.
[67] Pl., *Rep.*, V, 458 d.
[68] Pl., *Lisis*, 204, b c.
[69] *Banq.*, 177 d, 198 d.
[70] Al texto cit. en la n. 64 al cap. VIII, añádase Jenof., *Banq.*, 3, 2 y 10; 4, 57 ss.
[71] P. 197.
[72] Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, II, 2, p. 772.
[73] Wilamowitz, *Platon*, I, página 106, n. 2.
[74] Libanio, *Apol.*, 19.
[75] Euríp., *Fenicias*, 394.
[76] Kierkegaard, p. 180.

## Capítulo XV

[1] K. Joël, *Archiv. für Gesch. der Philos.*, 9-1896, p. 51.
[2] V. *supra*, p. 300.
[3] *Die Geburt der Tragödie*, § 12 s.
[4] Por ejemplo, Cic., *Tusc.*, III, 8.
[5] Cf. Pohlenz, *Der hell. Mensch*, pp. 214, 331.
[6] Aristipo, en Diόg., II, 68.

[7] V. pp. 331 ss.
[8] Diog., II, 98 ss.
[9] *RE.*, V, A, col. 1825 s.
[10] Diog., II, 76.
[11] *Ibid.*, 96.
[12] *Ibid.*, 16; v. *supra*, página 125; I. Düring, *Eranos*, 46-1946, 22 ss.
[13] Diog., IV, 6, 7, 11.
[14] Id., VI, 102.
[15] Por ejemplo, el de Diógenes el Cínico, en Diog. Laert., VI, 76.
[16] *Ibid.*, 72.
[17] *Ibid.*, 93. En estas invenciones se caricaturiza la tendencia real de esta filosofía.
[18] Cic., *Tusc.*, I, 102 s.
[19] Diog., IX, 61.
[20] Id., 101.
[21] Id., VI, 29.
[22] Cic., *de or.*, III, 61 ss.; Suidas s. Sokrates, etc.
[23] P. 499 ss.
[24] Id., p. 589.

# INDICES

## I. De nombres

## II. De fuentes (1).



---

[1] De las notas no he recogido más que las referencias principales: Aristófanes, Aristóteles, Diógenes Laercio, Jenofonte y Platón.